ROMANO GUARDINI

EL CONTRASTE

Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto

ESTUDIO INTRODUCTORIO Y TRADUCCION DE

ALFONSO LOPEZ QUINTAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCVI

Título de la edición original: *DER GEGENSATZ. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten.*

© de la edición original: Matthias Grünewald-Verlag. Mainz 1985
© de la edición española: Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1996
Depósito legal: M. 35.743-1996
ISBN: 84-7914-260-X
Impreso en España. Printed in Spain

Dedicado a Karl Neundörfer.

INDICE GENERAL

Págs.

ESTUDIO INTRODUCTORIO: *Los «contrastes» y su significación en la vida humana,* por Alfonso López Quintás 11

Actitud y fidelidad a lo real 12
El conocimiento intuitivo y su carácter comprehensivo. 12
Descubrimiento de los «contrastes» 14
La Cosmovisión, estilo de pensar integrador 16
La *Teoría del contraste* se consagra al estudio del hombre 18
La vinculación de intuición y discurso 22
Características de los «contrastes» 24
La medida y el ritmo 27
La dialéctica personal 28
División de los contrastes 31
Relaciones mutuas entre los contrastes 33
Relación entre la polaridad en el ser y la polaridad en el conocer 38
Intuición y concepto 43
Importancia de la *Teoría del contraste* para la ciencia de la Cosmovisión 51
El contraste: un *ethos* de equilibrio y apertura 53

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA «TEORÍA DEL CONTRASTE» EN R. GUARDINI 59

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN ALEMANA 63

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA 65

CAPÍTULO I. **Planteamiento del problema** 67
1. Lo viviente-concreto, y cómo puede ser captado mediante el conocimiento 67
2. El hecho del contraste en general 75
3. Esbozo de un sistema de los contrastes 80

CAPÍTULO II. **El sistema de los contrastes** 83
I. *Los contrastes en sí mismos* 83
1. Los contrastes categoriales 83
Los contrastes intraempíricos 83
El concepto de interioridad 99
Los contrastes transempíricos 101
2. Los contrastes trascendentales 119

Págs.

II. *Relación mutua de los contrastes* 126
El contraste como unidad 126
Grupos de contrastes y sus entrecruzamientos 129
Las series de contrastes 133

III. *Medida y ritmo* 137
1. La medida 137
La medida, en general 137
La medida fija y medida oscilante 143
2. El ritmo 147
3. Valor y situación de los contrastes en el conjunto de la vida 150

IV. *Unidades contrastadas compuestas* 153
1. La apertura del sistema 153
2. Formas de vinculación 158
Intensidad de la vinculación 158
Unión de los sistemas individuales en grupos 158
Unión de los grupos en grupos más complejos 160
3. Estructura de las unidades superiores 162

CAPÍTULO III. **El sistema de los contrastes y la vida** 169
1. El portador del sistema de los contrastes: la vida ... 169
2. Contrastes vivientes 174

CAPÍTULO IV. **El problema gnoseológico de lo concreto** ... 185
1. La estructura contrastada del conocimiento 185
2. Lo concreto y la tensión viviente del acto cognoscitivo 191

CAPÍTULO V. **Significación de la idea del contraste** 203
Advertencia previa 203
1. Significación de la idea del contraste para el conocimiento científico 203
La significación objetiva 203
Su significación de la idea del contraste para la actitud gnoseológica científica 206
2. Significación cosmovisional de la idea del contraste. 216
La mirada cosmovisional y la idea del contraste 216
Actitud abierta 218
Centro y medida 218
3. Sistema y dirección 222

ESTUDIO INTRODUCTORIO[1]

LOS «CONTRASTES» Y SU SIGNIFICACION EN LA VIDA HUMANA

Por ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

> «Uno de los signos cardinales de la mediocridad de espíritu es ver contradicciones allí donde sólo hay contrastes» (GUSTAVO THIBON, *El pan de cada día* [Rialp, Madrid 1952], p.63).

Después de publicada gran parte de la obra total de Romano Guardini, sale a la luz en español este viejo ensayo de juventud —*El contraste*—, sin duda el trabajo de más claro corte académico del autor[2]. Esta lejanía en el tiempo no resta importancia, sin embargo, a este estudio, que no intenta abrir nuevas rutas a la investigación, sino afirmar en el hombre contemporáneo la decisión de abrirse a formas de pensamiento *integrales*. No obstante su carácter predominantemente técnico, esta obra se dirige a un público muy amplio, pues en sus densas páginas ofrece al hombre actual un estilo de pensar adecuado a las arduas tareas del momento presente. Según testimonio del autor, ofrece este trabajo el «ritmo y la medida» de toda su labor intelectual, comprometida en el empeño nada fácil de *orientar «la vida espiritual» del hombre contemporáneo por las vías del equilibrio e integralidad que fueron abandonadas en el umbral de la Edad Moderna debido al afán de certeza y eficacia del conocimiento científico.*

[1] Este trabajo reproduce, con algunas variantes y mejoras, el capítulo 10 de mi obra, hace tiempo agotada, *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente. Estudio metodológico* (Cristiandad, Madrid 1966). Pienso que puede servir de gran ayuda al lector que desee captar el espíritu de esta obra básica de Romano Guardini.

[2] Cf. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig Konkreten* (M. Grünewald, Maguncia 1925, 1955, 1985). Citaré por la edición de 1955.

Actitud de fidelidad a lo real

En esta obra quedan felizmente al descubierto varias de las características más acusadas de la personalidad de Guardini: su atención a los fenómenos vitales, su flexibilidad de mente y su fidelidad a lo real en el planteamiento de los problemas metodológicos. No intento analizar aquí detenidamente la «Teoría del contraste» *(Gegensatzlehre),* como no pretendió Guardini realizar un trabajo de rigurosa investigación, sino contribuir al hallazgo del *estilo de pensar* adaptado a su época. A cuarenta y siete años de distancia, estas palabras del eminente físico C. Fr. von Weizsäcker siguen teniendo plena vigencia: «Filósofos de profesión han considerado la obra de Guardini como una contribución científica pobre. Pero, si bien lo miramos, ¡cuánta más falta nos hacen mentes que sigan una orientación firme que encauce los anhelos y la libertad de una época!»[3].

Frente a toda suerte de pensamientos unilaterales *(Intelectualismo, Biologismo, Irracionalismo, Materialismo,* e incluso *Espiritualismo puro),* no hay labor más fecunda que ostentar un *ethos de fidelidad al conjunto del ser.* La *Teoría del contraste* quiere ser una forma de Fenomenología arraigada en lo real, en el plano de lo viviente-concreto[4]. La tentación de desarraigo queda salvada al tomar como objeto de estudio la «universalidad orgánica» de los seres que viven en tensión de *multiplicidad cualitativa.* Al renunciar por principio a la «exactitud» de los conceptos «puros», tan drásticos, firmes y claros como superficiales, para situar la vida intelectual en el ambiente dialéctico que corresponde a las realidades vivientes, la *Teoría del contraste* abandona el ámbito de la llamada *Filosofía científica* para abrir un amplio crédito de confianza a esa actitud de contención y mesura que es la quintaesencia del *amor a la sabiduría* (Filo-sofía).

El conocimiento intuitivo y su carácter comprehensivo

Guardini intenta en *El contraste* fundamentar sistemáticamente algo que había sido tomado como modelo de *espontaneidad: la intuición de lo viviente-concreto.* Si el hombre

[3] Cf. *Begegnung und Entscheidung* (Stuttgart 1949), p.31.
[4] Cf. *Der Gegensatz*, p.193; *El contraste,* p.208.

vive espiritualmente abierto al entorno, la estructura del conocimiento humano debe responder a la contextura interna de la realidad, tal como se revela en los seres más complejos. Por eso empieza Guardini estudiando el *fenómeno de la vida* para aclarar, al fin de la obra, los *problemas relativos al método de conocimiento.* De ahí el espíritu de apertura con que estudia, no el *contenido,* sino la *forma* en que se da el ser viviente, a fin de establecer un clima de fidelidad y mutua adecuación entre el objeto y el sujeto.

Entre el *estudio directo* de la realidad y el análisis del *método* con que debe realizarse media una *relación dialéctica.* Este círculo sólo evita el peligro de ser «vicioso» cuando responde, por parte del sujeto, a una actitud de *apertura comprehensiva* a la riqueza del ser. *Lo primario y decisivo es dejarse guiar por la emoción que produce la presencia de realidades profundas:* procedimiento seguido por los pensadores existenciales, que sólo después de haber dedicado amplios trabajos a la descripción del «ente inobjetivo» se ocuparon del problema gnoseológico que este descubrimiento plantea[5]. *El método sinóptico, comprehensivo, surge espontáneamente al conjuro de lo viviente-concreto cuando no se interpone entre el objeto y el sujeto el velo de la arbitrariedad egoísta.* Es mérito de Guardini haber destacado, a la vez, la mutua vinculación e irreductible especificidad del *carácter contrastado* de lo concreto-viviente y la *condición dialéctica* del conocimiento del mismo.

El intento de Guardini consiste en estructurar una Teoría del conocimiento de lo viviente-concreto sobre la base de una Filosofía de los contrastes *(Gegensätze).* El problema es el siguiente: ¿Puede ser objeto de una captación científica lo viviente-concreto si éste hurta el cuerpo al conocimiento conceptual, y la facultad adecuada a la aprehensión del mismo —la intuición— no merece ser considerada como conocimiento riguroso?[6] Guardini responde: Lo viviente-concre-

[5] El respeto profundo y la admiración que Guardini siente ante lo *real* queda de manifiesto en esta frase: «El Cristianismo, no sólo en cuanto a su contenido sobrenatural, sino también en cuanto a su carácter singular e irrepetible, es algo que únicamente puede ser constatado sobre la base de su *realidad;* en ningún modo puede ser deducido de meros conceptos» (cf. *Auf dem Wege,* Rothenfels [Maguncia 1923], p.107-8).

[6] Nótese que por conocimiento científico suele entenderse con mucha frecuencia el conocimiento puramente conceptual *(begrifflich)* que procede por análisis, de modo puntual discursivo.

to se capta mediante un acto de *intuición* distendido en un entramado de conceptos polares o contrastados *(gegensätzlich).* Tanto el objeto viviente de conocimiento como el acto viviente de conocer están polarmente estructurados. Por ser un fenómeno constitutivamente distendido en extremos polares, la vida vela necesariamente su secreto a toda forma de conocimiento simplista, unilateral. Si se entiende el pensamiento lógico-conceptual como una forma de captación lineal *(einlinig)* de una sola vertiente de la realidad, es claro que no puede hacer justicia a la riqueza y complejidad del objeto de conocimiento. La intuición tiende, por el contrario, a captar los fenómenos *en conjunto,* sin someterse a la ascética del análisis. *La gran tentación del pensamiento humano consiste en escindir la trama dialéctica de lo real, para captar conceptualmente, uno a uno, los diversos aspectos que la integran, o bien en limitarse a dirigir la vista al conjunto sin detenerse en los pormenores.* (Nótese que Guardini se acoge a un concepto poco elaborado de intuición, que no hace sino aludir a un conocimiento global, falto de estructura analítica.)

En expresa oposición a estas formas extremistas y, por tanto, disolventes de pensamiento, Guardini intenta hallar *en el seno mismo de la realidad* la tensa armonía perdida a lo largo de siglos atenidos al dilema *«o concepto o intuición».* Vista en el nivel de máxima riqueza ontológica, la realidad se ofrece tan variada y contrastada como se presume que debe ser el conocimiento integralmente humano.

Frente a toda posible forma de *Polaridad romántica* —que identifica los extremos contrastados o los funde en un tercero—, de *Síntesis inductiva* —que sólo aúna realidades desprovistas de todo vínculo común— y de *Contradicción* —que mantiene en tensa unidad precaria realidades que se repelen entre sí—, la *Teoría del contraste* ve lo viviente como un entramado de pares de «contrastes» que, sin poder ser reducidos el uno al otro, se implican, no obstante, de modo esencial.

Descubrimiento de los «contrastes»

Guardini, decíamos, comienza dejándose impresionar por la unidad interna de los seres vivos, tal como se manifies-

ta en el propio ser del hombre. Se trata de una forma de *unidad con relieve,* dotada de una misteriosa dimensión de profundidad que supera infinitamente la mera ordenación interior de una máquina, algo superficial que se agota en la ordenación de las partes a un fin impuesto *desde fuera.* La unidad orgánica brota *de dentro afuera;* es una *unidad con vertiente interior*[7]. La primera sorpresa que nos depara el estudio de lo orgánico es la duplicidad de categorías: *interior-exterior,* que aluden evidentemente a un plano ontológico superior a lo empírico-espacial.

Si desde el principio se acoge Guardini a lo viviente-concreto no es, como queda dicho, por haber sucumbido a la fácil tentación empirista de atenerse a la realidad «asible», sino por afán de anclar el pensamiento en un mundo de realidades dotadas de unidad y de sentido. Viviente-concreto se opone a *mera existencia por vía de yuxtaposición,* sin profundidad e intimidad. *Concreción alude aquí a intimidad.* Por eso insiste Guardini en que el hombre no es un manojo de propiedades o encrucijada de aconteceres, sino un ser dotado de personalidad, principio autónomo de acción.

Guardini se abrió a la vida intelectual en un momento de retorno entusiasta a lo concreto y de lucha contra el Relativismo historicista. Desde ahora, el filosofar exigirá una extrema tensión dialéctica por haber de elevarse al plano de lo supraindividual (exigencia de todo saber de principios) sin perder la fidelidad a lo concreto. Lo individual se carga de valor. La Filosofía sólo es posible como forma de penetración en el valor metaempírico de lo «irrepetible» *(das Einmalige).*

Nada ilógico que, una vez puesta la atención en el fenómeno de lo concreto-viviente, como unidad de vida irreductible a elementos simples, algo originario y creador *(ursprunghaft),* se pregunte Guardini cómo, a pesar de su concreción, puede ser objeto de conocimiento científico, que se basa, conforme al común sentir, en lo universalmente verificable. Henos aquí ante el enigma planteado por el esquema *Form-Fülle* (forma-plenitud), tan vigente en el pensamiento germano de todos los tiempos.

[7] La unidad en que se dan orgánicamente los «contrastes» es lo concreto *(die Konkretheit),* las realidades vivas individuales, que, según la Escolástica, no pueden ser captadas por la Ciencia, que opera mediante conceptos (cf. *Der Gegensatz,* p.17; cf. *El contraste,* p.69).

Conviene no olvidar que la formación de Guardini corrió paralela al movimiento modernista, cuya vitalidad sedujo a los espíritus jóvenes por significar en Teología —como la Fenomenología en el ambiente filosófico— una ventana abierta a la realidad. La meta de Guardini será abrirse a la amplitud de lo real evitando toda unilateralidad metodológica, consciente de que la Fenomenología y el Modernismo se impusieron en Europa, en cierta medida, al amparo de la precariedad de los métodos impugnados.

La Cosmovisión, estilo de pensar integrador

Para evitar toda parcialidad metodológica, Guardini dirige la atención a un ámbito determinado (lo viviente-concreto) en la seguridad de que, si el problema del conocimiento debe plantearse de modo específico en cada estrato de ser, y no de modo general, lo que procede es *situarse desde el principio en un nivel de profundidad y riqueza entitativas*[8].

El estudio directo y sin prejuicios de los fenómenos vitales reveló a Guardini el carácter internamente contrastado de los mismos. Ya en las *hojas volantes,* editadas en el castillo de Rothenfels, y en las primeras obras de juventud, escritas por instancias internas del *Movimiento de Juventud* y el *Movimiento Litúrgico*[9], se observa la claridad con que advertía el autor la condición polar o contrastada de lo vital, que insta al sujeto cognoscente a estudiar el todo sin descuidar los detalles y analizar los detalles para insertarlos en el todo.

Intencionadamente inició Guardini su labor académica con una lección sobre el concepto de «Cosmovisión» *(Weltanschauung)*[10], modo de visión que, lejos de reducirse a una confusa vibración romántica ante la realidad, significa el arte de ver la correlación mutua, *dia-lógica,* del ser en su conjunto. La Cosmovisión es una *intuición de madurez* que lleva a

[8] Es el procedimiento, asimismo, de H. Urs von Balthasar en su obra *Wahrheit* (Benziger, Zurich 1947), y de A. Brunner en *Erkenntnistheorie* (Bachem, Colonia 1948).

[9] Cf. *Vom Geist der Liturgie* (*El espíritu de la Liturgia,* Edit. Araluce, Barcelona 1933); *Neue Jugend und katholischer Geist, Quickborn: Tatsachen und Grundsätze, Liturgische Bildung,* etc.

[10] Cf. «Von Wesen katholischer Weltanschauung», en *Unterscheidung des Christlichen* (Grünewald, Maguncia ^{2}1963). Sobre la esencia de la Cosmovisión católica.

plenitud el proceso de conocimiento al mostrar la *im-plicación* dialéctica de los seres y situarlos formalmente en un «mundo», dando así la más profunda *ex-plicación* de los mismos. Cosmovisión y pensamiento dialéctico son, en todo rigor, estilos dinámicos de pensar, que tratan de evitar, en la relación con la realidad, tanto el espíritu provinciano de apego a lo concreto como el desarraigo nivelador del cosmopolitismo superficial[11]. «La totalidad mundana *(welthafte Ganzheit)* radica primariamente en los seres individuales si son vistos justamente de modo "mundano"»[12]. *«Mundo» es una categoría estrechamente relacionada con lo profundo, lo super-objetivo y lo dialéctico;* es bien sabido que *dialéctica* alude en Guardini a una totalidad orgánica, conjunto estructurado internamente en virtud de una vinculación no sólo *funcional,* como en la máquina, sino *entelequial,* como en los seres vivos.

Frente a toda forma de irracionalismo (del cual constituyó el Modernismo una derivación teológica), la Cosmovisión quiere ser una *Lógica intelectual racional* —no racionalista— y, por tanto, *dialéctica,* es decir, no formalista, sino «material», vinculada esencialmente a los contenidos *(Inhalte)*[13]. La Cosmovisión constituye, pues, una *Lógica integral,* una visión dialéctica de la realidad[14].

Ahora bien, la unidad dialéctica se funda en la *densidad ontológica* de los seres profundos, y de ahí la importancia que adquiere en este contexto el concepto de *«Innen»* (interioridad). La «proyección mundana»[15] es la irradiación dialéctica que posee todo ser internamente impulsado por una realidad entelequial super-objetiva. Rigurosamente hablando, *sólo unifica lo ontológicamente superior.* Por eso ha podi-

[11] Cf. *Der Gegensatz,* p.173-186; *El contraste,* p.192-205: «Lo concreto y la tensión viviente del acto cognoscitivo». Véase, asimismo, el trabajo «El origen de la forma de pensar de S. Kierkegaard», en *Unterscheidung des Christlichen.*

[12] Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.8.

[13] El término «material» no se opone aquí a «espiritual», sino a puramente «formal». Algo análogo a lo que sucede en la obra de M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Franck, Berna 1912, 1954).

[14] A pesar de sus múltiples puntos de contacto, la *Teoría del contraste,* sin embargo, es distinta, según Guardini, de la Teoría de la cosmovisión (cf. *Der Gegensatz,* p.198ss; *El contraste,* p.214ss.

[15] Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.8.

do decirse que «lo mundano *(welthaft)* es el carácter de las tres totalidades trascendentes: Dios, mundo, yo», ya que, a más super-objetividad, mayor capacidad de unificación. Aquí radica la extrema gravedad que implica entender esta forma de unidad con categorías *objetivistas.*

La *Teoría del contraste* se consagra al estudio del hombre

El punto de partida de Guardini viene dado por la intuición de lo viviente-concreto —sobre todo, lo humano—, como algo *in-objetivo* que es fuente, a la vez, de distinción y de unidad, es decir, de tensión polar o dialéctica. No intenta Guardini elaborar una Teoría *enantiológica*[16] del Cosmos, sino descubrir la riqueza interna de los seres en cuya cúspide florece el espíritu humano: el mundo de lo viviente. Tratándose de un pensador preocupado primordialmente, como Guardini, por temas religiosos, éticos y artísticos, la *Teoría del contraste* atrae su atención en cuanto contribuye a esclarecer no la constitución del Universo, sino la del hombre, encrucijada de naturaleza e historia, tiempo y eternidad. Nada extraño que la división de la dialéctica integral de la existencia sea realizada por Guardini *desde el hombre.*

1. Por su condición de creatura, el hombre se halla en el mundo como algo *objetivo* entre realidades *objetivas,* y se ve afectado por la *tensión dialéctica propia de todo lo viviente-concreto*[17].

2. Merced a su libertad, el hombre adopta una actitud positiva y autónoma frente al mundo y a los demás hombres, haciendo surgir la *dialéctica personal.*

3. Al ser creado y libre, el hombre remite al que es *origen de toda dialéctica* por encerrar en Sí la plenitud del ser.

Queda patente en la posición de Guardini la superación de todo objetivismo e individualismo[18].

[16] La *Teoría enantiológica* (del griego *logos* y *enantios,* contrario, opuesto) estudia los fenómenos contrarios o, al menos, contrapuestos, que se dan en el Universo.

[17] Recuérdese el concepto jaspersiano de *Dasein* (cf. *Der philosophische Glaube* [Piper, Munich 1948], p.17).

[18] Cf. *Gläubiges Dasein* (Werkbund, Würzburg ²1955), p.41 *(La fe en nuestro tiempo,* Cristiandad, Madrid 1965). Reviste singular interés el inten-

La primera característica que destaca Guardini en el hombre es la de ser «viviente-concreto». Esta condición le impone como tarea inmediata lo que fue ensueño de Simmel: consignar las formas estructurales que constituyen la vida en cuanto tal. Por eso prescinde del estudio de los *contenidos concretos* de la vida, no del *hecho* de tener un contenido.

Como forma estructural primaria de la vida designa Guardini la *polaridad,* la unidad dialéctica que media entre ámbitos de sentido *(Sinnbereiche)* diferentes, pero correlacionados. Esta unidad se basa en la alta densidad ontológica de los seres dotados de *Gestalt* (forma). La proximidad existente entre el *pensamiento contrastado* —sinóptico-dialéctico— y el *gestaltista* resalta en este párrafo tomado de una pequeña obra luminosa dedicada a comentar el pensamiento del gran dialéctico que fue San Agustín: «La expresión dialéctica apunta a algo distinto que la expresión directa. Esta se dirige al objeto, manifiesta su esencia, determina a qué orden pertenece y cumple con ello su tarea. Pero se dan también objetos que no pueden ser captados de esta forma, porque no agotan su sentido en ninguna expresión sencilla; o, dicho con más rigor, porque no pueden en absoluto ser expresados exhaustivamente con ninguna clase de expresiones, pues éstas toman por separado aspectos particulares —propiedades, actos, relaciones— y les dan una forma abstracta. Son los objetos que tienen el carácter de totalidad, de lo viviente-concreto. Este carácter no puede ser pensado mediante conceptos y juicios abstractos, sino tan sólo visto como *forma (Gestalt),* modo de visión totalmente distinto del ver meramente sensorial y de la fantasía loca. Es, más bien, el acto del que, una y otra vez, se habla en la Historia del pensamiento: atender al aspecto general de los entes,

to de August Brunner de aclarar en sentido biológico los «contrastes» *(Gegensätze)* que Aristóteles en su *Filosofía Natural* orientó cosmológicamente. Véase A. BRUNNER, *Schol.* X (1935), p.193-228; *Der Stufenbau der Welt* (Kösel Verlag, München 1950), p.47. ERNST HOFFMANN, *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia Oppositorum,* Cuad. 2 de los *Schriften des Nikolaus von Cues,* trad. alemana (Leipzig 1938), p.1-34. Una revisión crítica de la *Teoría del contraste* en R. Guardini fue llevada a cabo por Franz M. Sladeczek, S., en *Scholastik* 3 (Jahrg, 1928, p.244-248, y ^{2}1927, p.4-13). Un ejemplo de aplicación de la *Teoría del contraste* al ámbito científico puede verse en la conocida obra de F. J. J. Buytendijk *Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsformen der Lebenstriebe* (Berlín 1933).

captar en bloque el sentido de los mismos, ser afectado por el contenido de valor de una realidad; actos en los cuales un detalle es comprendido a base de los otros, la parte a base del todo, y el todo, a su vez, a base de cada uno de sus elementos. Esta forma de visión puede darse de un modo espontáneo, pero entonces resulta algo incontrolado y sordo. Es, sin embargo, posible acompañarla de una técnica adecuada y expresar sus resultados de un modo ordenado y responsable. Esto es justamente lo que sucede con la Dialéctica. La proposición directa apunta inmediatamente a lo intendido; el método dialéctico, por el contrario, trabaja con una trama de proposiciones, cada una de las cuales está relacionada con otra que le está contrapuesta y logra juntamente con ella expresar de un modo adecuado y pleno lo que intenta. Este complejo expresivo induce al espíritu a prescindir de los modos particulares y directos de expresión y a dirigir la mirada a la esencia desde su *centro viviente.* Particularmente importante es esta forma de conocimiento para los fenómenos de la existencia, su comienzo, su decisión y su fin»[19]. «En el texto agustiniano se trata de consignar el modo como se da lo finito: por Dios, ante Dios, para Dios: *Conjunto* de relaciones que no puede ser expresado con una proposición directa; realidad conjunta por antonomasia: "la existencia". A ella apunta esa singular forma de proposición que conjura necesariamente una contraposición y mediante ese movimiento oscilante despierta la atención y la dirige»[20]. Así pues, el hombre como ser viviente-concreto sólo puede ser captado como *forma (Gestalt),* es decir, a través de la dialéctica formada por el esquema «estructura-acto) *(Bau-Akt),* según la cual un ente adquiere forma espacial a la vez que se desarrolla en el tiempo. «Una forma *(Gestalt)* es un todo en el sentido más riguroso del vocablo». «La forma *(Gestalt)* concreta es siempre la unidad de los contrastes»[21]. En este contexto, el calificativo *concreto* debe ser entendido con toda la fuerza de su sentido originario: *con-crescere,* crecer a una en figura y estructura *(Bau)* y desarrollo *(Akt).*

[19] Cf. *Anfang, Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnisen* (Kösel V., Munich ^{3}1953), p.40-41.

[20] O.c., p.41.

[21] *Forma* alude al tipo de seres que se dan al mismo tiempo en dos direcciones: la espacial *(Bau)* y la temporal *(Akt).*

Aunque Guardini no lo indique expresamente, la categoría de *Gestalt* (forma) traduce el complejo constituido por la unión de estas categorías: *Form* (forma) y *Fülle* (plenitud). Esta es, sin duda, la más profunda significación de esta proteica palabra[22].

En cuanto ser viviente-concreto, el hombre está estructurado de modo dialéctico, en forma de *Gestalt,* y su conocimiento exige una singular *tensión intelectual.* No es lo mismo pensar en el conjunto de una cosa sin atender a las partes, o en oposición a las mismas, que pensar una realidad compleja en cuanto tal, con su dialéctica de todo y partes[23].

Ahora bien. Para interpretar esta teoría es decisivo advertir la conexión existente entre contraste, forma, intimidad y expresión *(Gegensatz, Gestalt, Innen* y *Ausdruck).* De la lectura de las obras de Guardini queda patente que el fenómeno de la *expresión* constituye una de las características decisivas de la forma viviente del individuo[24], y medio indispensable para entrar en conocimiento de los seres dotados de intimidad *(Innen).*

La categoría de expresividad permite desbordar los esquemas espaciales *dentro-fuera, inmanente-trascendente,* operación necesaria para hacer justicia a la condición ontológica de la «intimidad»[25], categoría que no alude a una mera *retracción espacial,* sino a la *elevación ontológica* que funda una determinada forma de dominio sobre el espacio[26]. Por eso

[22] A lo largo de *El contraste* recibe este vocablo diversas significaciones: *a)* la *Gestalt* del cuerpo humano; *b)* la *Gestalt* en devenir o fluyente; *c)* la *Gestalt* espacial por contraposición a funciones o fenómenos vitales; *d)* la forma. Nótese que, según Guardini, la «totalidad» *(Ganzheit)* y la «individualidad» *(Einzelheit)* son «contrastes», mientras el «todo» *(das Ganze)* y la «parte» *(der Teil)* son determinaciones de la forma *(Gestaltbestimmungen).* Pero, al no ser la *Gestalt* algo estático sino dinámico y dialéctico, ambos aspectos se identifican.

[23] Cf. *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (Werkbund, Würzburg 1940), p.53 (*Mundo y persona,* Cristiandad, Madrid 1963).

[24] «La expresión es un protofenómeno de la vida» (M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [Numphenburger V., Munich ³1949], p.17).

[25] Acerca de la posible captación del «núcleo íntimo», cf. G. GRASSI, TH. V. UEXKÜLL, *Ursprung und Grenzen der Geiesteswissenschaften und Naturwissenschaften* (Leo Lehnen, Munich 1950), p.123-31. Véase R. GUARDINI, *Welt und Person,* p.33, 84-85; ERICH HEINTEL, *Das «Innere» der Natur,* en *Wissenschaft und Weltbild* (Jahrg I, 1948).

[26] Cf. *Der Gegensatz,* p.56-58; *El contraste,* p.99-101. Cf. A. PORTMANN, *Die Tiergestalt* (Basel 1948), p.243.

afirma Guardini que la interioridad *(Innerlichkeit)* es un «centro viviente» *(lebendige Mitte),* principio de autonomía y de libertad en los seres creados[27]. Esta *fuerza ontológica* de las realidades dotadas de intimidad es lo que inspira el movimiento actual de retorno a lo concreto. «*Individualidad* es lo viviente en cuanto representa una unidad cerrada de crecimiento y de función»[28].

A más elevación entitativa *(Oben),* mayor grado de intimidad *(Innen)*, y, por tanto, más intensa capacidad expresiva *(Ausdruck),* que es fruto de la *transfiguración de los medios «objetivos» de representación (Darstellung).* Expresión y representación son valores complementarios[29].

La actitud toda de Guardini viene decidida por su sensibilidad para captar las realidades que, por estar dotadas de «poder ontológico de expresión» (Hengstenberg), pueden *expresarse a través de realidades objetivas sin objetivizarse,* es decir, sin quedar por ello sometidas a condiciones de espacialidad y temporalidad empíricas. La realidad expresada toma cuerpo en el medio expresivo, que desborda así la condición de mera *alegoría* para convertirse en *símbolo* de aquello que expresa.

La vinculación de intuición y discurso

No es Guardini, por tanto, un temperamento *meramente intuitivo,* como parece indicar Robert d'Ar-court[30]. Si su fidelidad a la interna diversidad cualitativa de los seres lo lleva a postular una multiplicidad de conceptos correspondientes

[27] Según H. André, la vida de relación con el mundo exterior *(Umwelt* o *Welt)* viene determinada por el *grado de intensidad* que ofrece en el *aspecto cualitativo* la interioridad de cada ser. Cf. *Natur und Mysterium* (Joahnnes, Einsiedeln 1959); *Von Sinnreich des Lebens* (O. Müller, Salzburg, s.f.).

[28] Cf. *Welt und Person,* p.85.

[29] La moderna Filosofía de la Naturaleza nos afirma en la convicción de que entre las coordenadas *simbólico-espaciales «dentro-fuera», «arriba-abajo»* media una relación de paralelismo, por cuanto las realidades de más intensa «interioridad» suelen pertenecer a los estratos de más alto nivel biológico, y, viceversa, a mayor «exterioridad», o si se quiere «superficialidad» del proceso orgánico, más «bajo» es el rango del organismo en cuestión. Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.430ss.

[30] Cf. Prólogo a la obra de Guardini *L'esprit de la Liturgie* (versión francesa de *Vom Geist der Liturgie)* (Plon, París 1929).

a las diversas series de contrastes *(Gegensatzreihen)*[31], su espíritu dialéctico no se aquieta sino en la unidad global que agrupa y subtiende esta diversidad, y es captada por esa forma integral de intuición que denomina *Anschauung.* Fidelidad a la diversidad vista en el contexto orgánico de lo viviente-concreto: he ahí la actitud que inspira la *Teoría del contraste.*

La tensa unidad que caracteriza a los seres vivos se revela en su peculiar modo de irse formando al hilo del tiempo, conforme a un proceso interno. De aquí arranca el concepto de totalidad *(Ganzheit),* al que reiteradamente alude la *Teoría del contraste.* «Por totalidad se entiende exclusivamente el ser que se cumple merced a un desarrollo autónomo» (Hegel). Ese crecimiento «desde sí mismo», «de dentro afuera», implica un peculiar dominio del espacio y del tiempo, es decir, un poder *configurador (gestalthaft),* o creador de *forma (Gestalt).* Lo cual exige dominar a la vez una diversidad de materiales y orientarlos a un mismo fin. Esta simultaneidad y coordinación teleológica es lo que constituye el fundamento del «contraste». Los *«contrastes» son el resultado estructural de la constitución de un ser vivo finito.*

¿A quién se debe atribuir esa capacidad «gestaltizadora» o «configuradora»? Desde Hans Driesch se habla de «entelequia», y, pese a los ataques de que ha sido objeto, este vocablo ha logrado en parte imponerse, y en todo caso abrir los ojos de los partidarios del cientifismo a un ámbito de realidades que, a pesar de venir impuestas por la investigación, son inaccesibles a los métodos experimentales en uso. Woltereck habla del «Innen» (intimidad). Actualmente se usa una expresión más amplia: «lo superobjetivo» *(das Uebergegenständliche)*[32].

A mi juicio, la *Teoría del contraste* se basa en la capacidad de síntesis que posee lo superobjetivo, síntesis creadora y, por tanto, fiel a la *condición irreductible* de los diversos ele-

[31] La realidad se difracta ante el entendimiento como la luz a través de un prisma. Esta difracción juega un papel decisivo en el análisis, pero induce a error si no es interpretada como un fenómeno secundario respecto a la unidad originaria.

[32] Recuérdese que, según Guardini, la dialéctica de intuición *(Intuition)* y concepto *(Begriff)* se funda en el núcleo suprarracional *(Ueberrationaler Kern)* que subyace en todo ser viviente-concreto (cf. *Der Gegensatz,* p.199-201; *El contraste,* p.213-215).

mentos. Como veremos más tarde, la posibilidad de conocimiento de lo concreto radica en la capacidad humana de vincular el discurso y la intuición mediante el trato con realidades dotadas de poder de expresión, realidades «profundas». *Lo profundo es lo verdaderamente inmediato*[33].

Características de los «contrastes»

Frente a F. Schleiermacher, para quien «la totalidad de la vida está contenida en la relación complementaria y plenificadora de dos momentos que, por darse sobre un fundamento de identidad, pueden resolverse el uno en el otro», Guardini defiende la *mutua irreductibilidad* de éstos, por no ser meros «aspectos, fases o modificaciones cambiantes de la vida», sino «elementos autónomos» *(eigenständige Sinngebilde),* cualitativamente independientes. Lebergang afirma que la polaridad es la manifestación de la identidad fundamental *escindida en el tiempo.* Lo que en esta aseveración todavía resta de romanticismo, de borrosa intuición soñadora de un más allá unificante y plenificador, quisiera Guardini eliminarlo con su teoría de la forma *(Gestalt),* la interioridad *(Innen)* y la imagen *(Bild)*[34].

Hay una forma de unidad que desborda las divisiones conceptuales sin oponerse a las mismas, de modo que para acceder a ella no es necesario, ni siquiera justo, proceder a la fusión *monística* de las partes[35], que son protofenómenos irreductibles a meros elementos de un todo. El auténtico «contraste» se halla, pues, en estrecha vecindad con la «Dialéctica cualitativa» de Kierkegaard y sumamente distanciado de toda forma de *Mediationsdialektik* (Dialéctica de la mediación)[36].

[33] Cf. mi *Metodología de lo suprasensible* (Editora Nacional, Madrid 1963), p.189-291.

[34] Cf. *Begegnung und Bildung* (Werkbund, Würzburg 1956) y *Grundlegung der Bildungslehre* (Werkbund, Würzburg ²1928, 1959).

[35] Hay dos formas, afirma Guardini, de actitud sintética: la *falsa* del que intenta captar los seres en bloque, sin atender a las estructuras y los pormenores, y la *verdadera* de quien apunta al conjunto sin ceder a la tentación del universalismo. Se trata, respectivamente, de un sincretismo cuantitativo y cualitativo. Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.17-18.

[36] Cf. R. GUARDINI, *Anfang,* passim.

Guardini, sin embargo, no entiende el afijo «dia» —en el vocablo «Dia-léctica»— como expresión de una ruptura definitiva de la unidad, aun sintiendo la misma urgencia que Kierkegaard por subrayar la necesidad de la decisión personal *(aut-aut; entweder-oder)*[37]. No es, por tanto, la Dialéctica personal del pensador danés lo que influye sobre Guardini, sino su respeto profundo e inquebrantable a la *condición irreductible de cada determinación cualitativa.* «La cualidad está en sí de un modo irrreductible. Las realidades cuantitativas se dejan resolver las unas en las otras, o fundirse; las cualidades, no»[38]. Estas no pueden ser objeto de demostración, sino solamente de *mostración,* a través del *encuentro. Lo cualitativo sólo es captable por vía de diálogo.*

La Dialéctica de Guardini no es sino un intento de garantizar el respeto *(Ehrfurcht)* a lo cualitativo sin caer en el autonomismo, aceptar el salto *(Sprung)* correspondiente al abismo que media entre las diferentes cualidades, sin considerar como irreal la unidad que las subtiende. Por eso las dos categorías fundamentales de su pensamiento son: *Unterscheidung* y *Begegnung* (distinción y encuentro). Su teoría de la polaridad está más cercana a la armonía jerárquica de la *analogia entis* que a la abrupta disarmonía de la llamada *Teología dialéctica,* que entiende los contrastes *(Gegensätze)* como contradicciones *(Widersprüche).* Es insuficiente, por tanto, limitarse a afirmar, como hace H. Fries, que «Guardini no se inspira en la teoría de la polaridad romántica, sino en la Dialéctica de Kierkegaard»[39].

Lo decisivo, a mi juicio, es advertir la voluntad que en él alienta de mediar creadoramente entre la *Realdialektik* (Dialéctica real) de Hegel y la *Widerspruchdialektik* (Dialéctica de la contradicción) de Kierkegaard, distinguiendo con cuidado la dialéctica de lo viviente-concreto y la dialéctica personal[40]. En una época de labilidad relativista se impone

[37] Cf. LEO GABRIEL, *Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre* (Wien 1951), p.15, 39-43, 55-64.

[38] Cf. *Der Ursprung der Denkbewegung Sören Kierkegaards,* en *Unterscheidung des Christlichen.*

[39] Cf. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Kerle, Heidelberg 1949).

[40] El principio del movimiento histórico no es deducible, según Guardini, de ninguna dialéctica de la contradicción. Contradicción se da tan sólo en el lenguaje del pensamiento, no en la realidad. No se trata, pues, de que una realidad contradiga a la anterior; la «polaridad» *(Gegensätzlichkeit)* de

subrayar la importancia de la *decisión,* que es fruto y exigencia de las diferencias cualitativas. Pero *la exageración convulsa de la discontinuidad en el ser aboca a un falso decisionismo.*

Guardini muestra singular interés por mantener en toda su fuerza originaria los protofenómenos *(Urphänomene)*[41], al tiempo que los vincula el conjunto en que se dan. Así evita los escollos que hacen imposible el fenómeno vital: el *Purismo,* o prevalencia absoluta de un polo sobre el otro en el seno de los «contrastes», y la *Armonía estabilizada,* o equilibrio neutralizador de ambos polos-fuerza. Lo grave es que si, por una parte, la «nobleza» de los tipos humanos viene dada por la prevalencia en los mismos de los valores correspondientes a una determinada serie de «contrastes», el paso al límite de este predominio significa la ruina *(Untergang)* de la vida. «Cada tipo parece ser un valor límite»[42].

La *Teoría del contraste* culmina en una doctrina de la «medida y el ritmo», muy afín a la «medietas» de la Edad Media. Guardini parte del equilibrio que ostentan los fenómenos vitales, internamente contrastados, y lo toma como modelo que aplica seguidamente a los fenómenos humanos[43]. En *El contraste* habla de «la necesidad de quedarse en

Guardini tiene una dimensión vertical, no horizontal, ya que, a su juicio, los diversos contrastes se dan *a la par* en cada momento del discurso temporal, pues «las estructuras puras son meros pensamientos; la realidad es siempre compleja. En ella, toda estructura es completada y, al mismo tiempo, limitada por la estructura que le sirve de contraste» (Prólogo a la obra de Caussade *Ewigkeit im Augenblick,* p.5). Cuando se trata de realidades o estados que se suceden en el tiempo sin ejercer un mutuo influjo debido a la distancia temporal que los separa, no se trata nunca de «contradicciones» *(Widersprüche),* por no haber otra correlación que la que se da en el pensamiento. El caos que significa un cadáver es algo distinto de la organización del ser vivo, pero no la contradice. Las contradicciones inauténticas son «fenómenos de disolución».

[41] Véase, por ejemplo, la crítica de la posición de J. Burckhart que realiza al comienzo de *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (Werkbund, Würzburg 1950, 1958).

[42] Si sólo se quiere desarrollar un polo, la vida se desnaturaliza y los «contrastes» se convierten en «contradicciones», que son fruto en todo tiempo de la unilateralidad. Se comprende que la *Teoría del contraste* haya sido, según confesión propia, el principio regulador de las valoraciones y análisis históricos y culturales que realizó Guardini a lo largo de todas sus obras (cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.99; *Welt und Person,* p.109).

[43] El procedimiento es ciertamente legítimo por ser el hombre un ser viviente-concreto. Pero tal vez sea urgente hoy realizar un estudio directo de la dialéctica vital *específica* del hombre.

una aparente mediocridad» *(Mittelmässigkeit)*[44], tarea nada fácil por no tratarse de una determinación espacial *estática,* sino del justo medio *dinámico* que debe crearse a sí mismo al hilo de la vida; equilibrio inestable y funcional que cuida de que las fuerzas polares no se precipiten por la tangente del purismo o se fundan en el magma amorfo de una uniformidad sin carácter. Se trata de mantener al individuo, de modo viviente-concreto, dentro de sus límites, en el espacio y el tiempo de la existencia finita[45]. *Estamos ante una sabia doctrina de contención realista.*

La medida y el ritmo

Medida significa la justa relación de cantidad y calidad. La *Teoría del contraste* debe regular la variación de la intensidad en que se dan los diversos polos cualitativos del «contraste». La *medietas* que aquí se postula no alude a posición alguna intermedia entre dos extremos o polos que representarían la perfección absoluta de los tipos que representan, sino a un *equilibrio dinámico* logrado a través del tiempo entre las diferentes modalidades polares que en todo momento constituyen la compleja estructura de lo vital. La dificultad estriba en la peculiar forma de causalidad recíproca que ejercen entre sí los extremos de un proceso dialéctico y en la propensión del hombre a la unilateralidad, a polarizar su energía en una dirección determinada[46].

Debemos guardarnos, sin embargo, de interpretar estos polos dialécticos en sentido *espacial,* como causas parciales que colaboran a una acción común distinta de ellas mismas, pues su fin es la configuración de una *forma en devenir* de la cual son elementos formales[47].

El problema del *ritmo*[48] es decisivo en el estudio categorial del ser viviente-concreto, pues en él se trata de investigar

[44] Cf. o.c., p.110; *El contraste,* p.143.

[45] A esta moderación alude la noción de *ritmo.* Cf. *Der Gegensatz,* p.116ss, *El contraste,* p.149ss.

[46] Recuérdese lo que enseña Guardini en diversos pasajes acerca de la «euforia». Cf. *Vom Lebendigen Gott* (St. Benno V., Leipzig 1955), p.133; *Die letzten Dinge* (Werkbund V., Würzburg ^{3}1952), p.81.

[47] Se trata de la forma de causalidad espontánea y «circular» característica de los fenómenos vitales.

[48] Cf. *Wille und Wahrheit* (M. Grünewald V., Mainz ^{5}1958), p.71. *Christ-*

cómo actúa un principio supraesencial y supratemporal *a través* del tiempo sobre el espacio, es decir, cómo configura una *forma en devenir.* El ritmo constituye lo que hay de orden, de forma, en el cambiante proceso evolutivo de lo viviente-concreto. *En los seres vivos, el ritmo es el orden de lo espacial a través del tiempo.*

Encierra gran interés advertir la profundidad específica del dinamismo propio de los seres vivos, que no se reduce a un mero fluir mecánico puntual; antes implica, en todo el rigor del vocablo, un *cambio,* es decir, una alteración dirigida por un principio —*Innen*— que goza de un modo superior de temporalidad y está sometido, como tal, a la pendulación propia de toda labor creadora. No basta, por tanto, contraponer la *condición dinámico-actualista (akthaft)* de la vida a la *vertiente estática (statisches Moment)* de la misma, pues con ello no se destaca la esencial característica del tiempo, la de ser *la concreción, en el presente, del pasado y del futuro.* ¿Por qué los temas musicales, siendo analíticamente iguales, se renuevan una y otra vez al reaparecer en un contexto musical distinto? El carácter histórico, móvil, está inserto en el núcleo de la vida, en un nivel de profundidad que, lejos de llevar al relativismo, revela el modo superior de perdurabilidad que compete a lo viviente.

El tiempo ejerce en el devenir de la vida un influjo creador. Lo que se vive hoy no es mera repetición de lo que se vivió ayer, pues el tiempo transcurrido entretanto se halla presente en el ser que revive un mismo ciclo. *El cambio de la vida está sometido a cambio: he ahí el ritmo de la vida.*

La dialéctica personal

Conviene sobremanera advertir que la posibilidad de distinguir subjetivamente en la realidad distintos ámbitos-de-sentido *(Sinnzusammenhänge),* cualitativamente diversos, no nos autoriza a calificarlos de «contrastes» o «contradicciones»; pensemos, por ejemplo, en el espíritu y la materia. Puede alguien acogerse al espíritu y despreciar la materia, pero con ello no realiza sino un acto de decisión personal, que no implica de por sí una polaridad existencial *objetiva-*

liches Bewusstsein. Versuche über Pascal (Kösel V., Munich ^{3}1956), p.67. *Der Gegensatz,* p.116; *El contraste,* p.149.

mente necesaria. Pues los «contrastes» significan algo más que una simple *contraposición,* como la existente entre las categorías *arriba-abajo, dentro-fuera;* son ámbitos de sentido *cualitativamente distintos* que se exigen mutuamente[49], tal como sucede con el par de conceptos *arriba-dentro* («Oben-Innen»), cuya correlación indica que la *calidad de un ser está en relación directa con su intimidad.* La *Teoría del contraste* tiene por fin descubrir y subrayar estas profundas correlaciones, sin detenerse en la frivolidad de afirmar, por ejemplo, que toda interioridad *(Innen)* postula una exterioridad *(Aussen),* pues no son meras «relaciones de medida» *(Massunterschiede)* las que deciden la estructura interna de los seres vivos, sino ese «núcleo suprarracional» *(überrationaler Kern)* al que alude la categoría de *intimidad,* fuente de vida en libertad. Aquí se entretejen fructíferamente la Dialéctica de lo viviente-concreto y la Dialéctica personal[50].

La Dialéctica personal se monta sobre la base de la Dialéctica general de lo viviente-concreto, pero a la vez la remonta. Por eso advierte Guardini que pende de la libertad el inclinarse más a un polo dialéctico que a otro[51], e incluso el unir ambas formas de dialéctica en una dialéctica jerárquica *(Elevationsdialektik)*[52], como hizo Kierkegaard en *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*[53]. Todo intento de *autosuperación* por parte del hombre implica, en mayor o menor grado, el descuido de los planos inferiores del propio ser, o, tal vez, el sacrificio del equilibrio interno de la vida en cuanto tal, la «vida-vida» (equilibrio expresado por la dialéctica de lo viviente-concreto). Guardini no teme afirmar reiteradamente, contra los defensores a ultranza de la vida pura —al modo de L. Klages—, que el logro de bienes superiores a lo meramente vital exige una voluntad de ascética[54]. «Hay

[49] Cf. *Jesus Christus, sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments* (Werkbund V., Würzburg 1940), p.123.

[50] Cf. *Lebendiger Geist* (Arch, Zürich 1950). Guardini admite dos formas fundamentales de libertad: libertad como *expresión interna de la esencia,* y como *poder de disposición.* Cf. *Der Gegensatz,* p.165-184; *El contraste,* p.185-201.

[51] Cf. *Auf dem Wege* (M. Grünewald V., Mainz 1923), p.90; *Unterscheidung des Christlichen,* p.107.

[52] Cf. *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (Kösel, Munich ³1934, 1956), p.28 (*Pascal o el drama de la conciencia cristiana,* Emecé, Buenos Aires 1955).

[53] Cristiandad, Madrid 1961.

[54] Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.69.

sacrificios que parecen significar una destrucción, pero a una mirada más clara se muestran como el paso a formas más altas de corporeidad[55].

Lo decisivo es advertir que el equilibrio dinámico de la vida se funda en la unidad superobjetiva que parte del «núcleo íntimo»[56] *(Innen).* Cuando éste es principio de vida personal, a nadie puede sorprender que rompa en mayor o menor medida el ritmo de lo viviente. La *vida en libertad* del espíritu humano tiene sus leyes propias, que en parte parecen contradecir a las de la *vida en general.* Esta aparente paradoja del «darse sin perderse», del «perder el alma para ganarla», nos revela el grado más elevado de la dialéctica del ser viviente-concreto y el sentido más profundo y auténtico del concepto de individualidad.

De esta superior condición de la Dialéctica personal sobre la Dialéctica general de lo viviente-concreto se deriva una preeminencia metodológica de aquélla sobre ésta. La dialéctica del ser viviente arranca de la dialéctica personal. He aquí el punto de engarce de *El contraste* con toda la restante producción de Guardini, empeñada en la difícil tarea de enraizar la dialéctica personal —o sea, la libertad de la persona finita— en la personalidad del Absoluto[57]. «De ahí que en El radique el modelo original *(Urbild)* de todo lo creado y, por tanto, del hecho de la polaridad *(Gegenständlichkeit)*»[58]. A base del esquema *arriba-dentro* («Oben-Innen») hace ver Guardini cómo Dios es la unidad, y el hombre constituye el despliegue finito de la misma[59]. Lo cual no indica que sea Dios la mera *coincidentia oppositorum,* pues carece de «contrastes», sino más bien que los seres finitos no podemos vivir sino participando, de *modo difractado,* de lo que en Dios constituye una *unidad originaria*[60].

De este modo, la *Teoría del contraste* se traduce en una exigencia de *integración* que atiende al *conjunto de los seres,*

[55] Cf. *Die letzten Dinge* (Werkbund, Würzburg ³1952), p.50; *Welt und Person,* p.91.

[56] «El todo surge de un punto interno originario» (cf. *Anfang,* p.30).

[57] Véase, por ejemplo, *Unterscheidung des Christlichen,* p.108-50; *Freiheit, Gnade, Schicksal* (Kösel, Munich ⁴1956), primera parte; *Briefe über Selbstbildung* (M. Grünewald V, Mainz ⁴1956), carta 7.ª.

[58] Cf. *Der Gegensatz* (M. Grünewald, Maguncia 1925), 1.ª ed., p.148.

[59] Cf. *Welt und Person,* p.49-50.

[60] Cf. *Die Bekehrung des hl. Aurelius Augustinus* (Kösel V., Munich ³1959), p.130.

contrarrestando la tendencia al autonomismo de las partes al asumirlas y desarrollarlas de un modo creador y orgánico[61]. La labor de Guardini tiende a quebrantar el espíritu de autonomía y desarraigo, sustituyendo el acto *críticamente puro* por el acto *viviente*. La Filosofía de lo concreto debe atenerse a lo que es vitalmente posible, no a los productos del afán purista de desarrollar unilateralmente cada una de las vertientes vitales *(Polbereiche des Lebens)*. El Autonomismo es una fase ulterior del Purismo, que destruye el ser al convertir los «contrastes» en «contradicciones», por proyectar falsamente la noción de Absoluto sobre los entes finitos y sus diversas partes[62].

El hombre debe abrirse a la Trascendencia y ver en ésta el fundamento de toda dialéctica, cuidándose de no entender lo Absoluto como un «contraste» respecto a lo relativo, pues la íntima y esencial relación que existe entre ambas realidades no indica que sean fenómenos complementarios situados en el *mismo plano ontológico*. De hecho, la Edad Moderna tendió a identificar lo relativo y lo absoluto por lo que ambos tienen de vital. Para autonomizar la vida se subrayó lo que ésta ofrece de tensión perduradora (el «immer weiter» de Nietzsche) a fin de producir una impresión de infinitud y absoluteidad[63]. Frente a toda forma de extremismo, Guardini afirma: Ni pura autonomía (Nietzsche), ni pura heteronomía (Teología dialéctica), sino vida de libertad abierta a la Trascendencia, fin y origen de toda vida personal[64].

División de los contrastes

Hay que empezar distinguiendo los *contrastes* de las *contradicciones (Widersprüche)* y de las *relaciones entitativas*

[61] Cf. LEO GABRIEL, *Vom Brahma zur Existenz* (Wien 1949), p.218: El «todo integral» es *«das Ganze als Ordnung der Ergänzung»*.

[62] Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.78.

[63] Cf. *Welt und Person,* p.62-63. Guardini se cuida de subrayar que los conceptos de absoluteidad e infinitud sólo pueden ser aplicados a lo finito si han sido objeto de adulteración.

[64] Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.146-7. La trascendencia de Dios no se reduce al mero hecho de desbordar la caducidad por vía de constante renovación y repetición cíclica (eterno retorno), antes implica una superación cualitativa de todo lo finito-contingente. Se trata de una Trascendencia *vertical*. Cf. *Welt und Person,* p.23.

(como las existentes entre el espíritu y la materia, el Creador y las creaturas...). Para determinar los *contrastes fundamentales,* Guardini examina a través de la propia experiencia, interna y externa, cuáles son las manifestaciones de la vida que se implican mutuamente y ostentan, a la par, una significación específicamente irreductible. Así observa que la vida se manifiesta como *fuerza productiva (Akt, Wandel)* y *estructura en reposo (Bau),* como *plenitud de contenido (Fülle)* y *figura lograda (Form),* como *conjunto (Ganzheit)* y *pluralidad de individuos (Einzelheit),* como *inmanencia* y *trascendencia,* como *semejanza (Aehnlichkeit)* e *individuación (Besonderung),* como *poder productivo* y *poder dispositivo,* como *fuerza originaria (Ursprünglichkeit)* y *regla conformadora (Regel),* como *contexto (Zusammenhang)* y *división (Gliederung)...*[65]. A una consideración aguda, se revela que la vida no es la síntesis de estos contrastes, ni su mezcla, ni su identidad, sino la unidad dialéctica, el *fondo originario (Urgrund)* de donde brotan.

Por darse en las realidades vitales, que ostentan un ámbito de exterioridad *(Aussen)* y un ámbito de intimidad *(Innen),* una superficie empírica y un núcleo supraempírico, varios de estos contrastes se dividen en:

1. *Contrastes categoriales intraempíricos,* que revelan el modo de manifestarse la vida en su *desarrollo y constitución.* Se trata de las diversas interrelaciones de los elementos *empíricamente experimentables* de los seres vivos. Guardini cita los tres pares siguientes: *Acto (Akt)-Estructura (Struktur); Plenitud de contenido (Fülle)-Forma (Form); Parte (Einzelheit)-Todo (Ganzheit)*[66].

2. *Contrastes categoriales transempíricos,* que revelan el modo de ser del *principio interno* o *entelequial (Innen)* de la vida y su relación con los elementos empíricos. Entre éstos se cuentan los pares de contrastes siguientes: *creación (Schaffen)-disposición (Verfügen), originalidad (Ursprünglichkeit)-regla (Regel); inmanencia (Immanenz)-trascendencia (Transzendenz)*[67].

Pero, a su vez, estos contrastes responden a ciertas cualidades internas de la vida que ofrecen, asimismo, un aspecto

[65] Véanse acerca de esto las obras de R. EUCKEN, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907), y G. SIMMEL, *Lebensanschauung* (Munich 1918).

[66] Cf. *Der Gegensatz,* p.37ss; *El contraste,* p.83ss.

[67] Cf. *Der Gegensatz,* p.59ss; *El contraste,* p.101ss.

polar o contrastado. Por ser raíz y origen de estos contrastes, estos contrastes primarios se denominan *«contrastes trascendentales»*. La vida muestra la gama ya consignada de «contrastes categoriales» por estar estructurada de modo que entre sus partes hay *unidad (Zusammenhag)* y *multiplicidad (Gliederung), semejanza (Aehnlichkeit)* y *distinción (Besonderung)*. Los «contrastes trascendentales» son expresión de la «polaridad en sí misma», «la polaridad fundamental de la vida»[68].

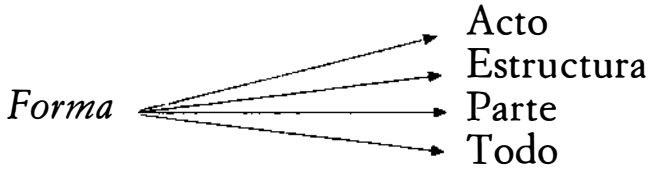
Relaciones mutuas entre los contrastes

La ordenación sistemática de los «contrastes» viene inspirada por la ley según la cual en el proceso dialéctico cada elemento reacciona con todos los demás, de modo que entre los diferentes «contrastes» tienen lugar los más diversos cruces y vinculaciones recíprocas *(Kreuzungsverhältnisse)*[69].

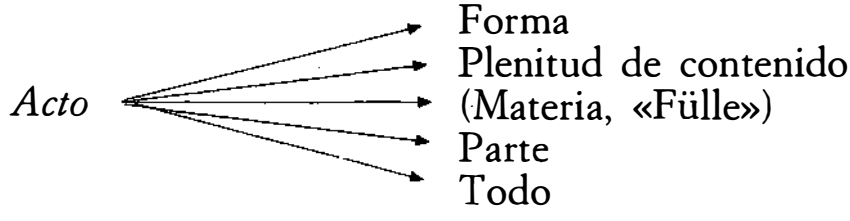
De los tres pares de contrastes:

Acto	— *Estructura* (o figura)
Plenitud de contenido	— *Forma*
Parte	— *Todo*

brotan las siguientes relaciones:



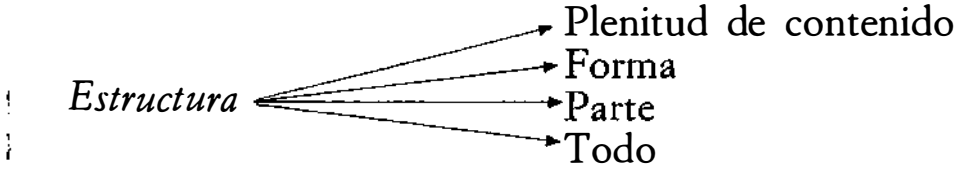
El *acto* afecta, a la par, a la forma y a la materia, y tiene repercusiones tanto en las partes como en el todo:



[68] Cf. *Der Gegensatz,* p.80ss; *El contraste,* p.119ss.

[69] Esta ley se funda en la existencia de los «contrastes trascendentales». Si la vida en su «polaridad fundamental» presenta un carácter de unidad y multiplicidad, semejanza y distinción, se comprende que, tratándose de «contrastes» que se hallan en una misma realidad (ser viviente-concreto), deban darse entre ellos toda clase de cruces y relaciones.

La estructura implica un *material* moldeable y una *forma* internamente configurada. Se halla tanto en la forma *(Gestalt)* del conjunto como en la de las partes:



Ni el acto ni la estructura pueden ser amorfos. La forma configura internamente el todo y las partes.

Y así sucesivamente, respecto a los demás «contrastes».

Estas correlaciones aquí reseñadas de modo analítico, en sucesión discursiva, se dan todas *al mismo tiempo,* en una especie de *torbellino dialéctico* que refleja la interna dinamicidad del ser viviente-concreto.

Además de esta trama de relaciones, y en un plano superior, cada polo de los «contrastes» se halla en relación con todos los polos de los «contrastes» transempíricos, y viceversa, de modo que cada aspecto de la vertiente empíricamente experimentable de la vida se apoya en todo el entramado de los «contrastes» transempíricos, y cada elemento de este sistema transempírico se explana y expande en la totalidad de la vida experimentable intraempírica.

A su vez, este complejo de «contrastes», intraempíricos y extraempíricos, está en relación con los dos pares de «contrastes trascendentales», y viceversa.

Además de estar relacionados en forma de cruce *(Kreuzung),* se alinean los «contrastes», según Guardini, en dos columnas o series:

Contrastes empíricos:

Acto	— *Estructura*
Plenitud de contenido	— Forma
Parte	— Todo

Contrastes transempíricos:

Producción	— Disposición
Originariedad	— Regla
Inmanencia	— Trascendencia

Contrastes trascendentales:

Semejanza	— Distinción
Unidad	— Multiplicidad

Importa señalar que, en un principio, la *Filosofía de la vida* tendió a cargar el acento sobre la serie encabezada por el «contraste» *Acto.* A partir de G. Simmel, y sobre todo desde H. Driesch, suele hacerlo sobre la serie *Estructura.* Guardini valora ambas series por igual debido a su interrelación dialéctica, pero otorga cierta primacía a la serie *Estructura* por lo que entraña de orden y configuración. Una y otra vez a lo largo de la Historia, el *logos* despierta el más profundo entusiasmo entre los hombres del pensamiento[70].

Hasta aquí ha estudiado Guardini los diversos «contrastes», sus determinaciones *cualitativas (categoriales* —intraempíricas y extraempíricas— y *trascendentales),* y sus interrelaciones *estructurales* (cruce, serie). Falta todavía un aspecto derivado: la relación *cuantitativa* de los contrastes entre sí.

Al no poderse dar cada polo de los contrastes sin una cierta cantidad de los otros, surge el problema de la *recta medida (Mass).* Los extremismos son tan nefastos para la marcha de la vida como el equilibrio absoluto. Entre los polos debe mediar una relación de equilibrio que ha de ser regida por un cierto *ritmo* sometido a *medida.* He aquí el punto de arranque de una «auténtica lógica dinámica», que los románticos no han hecho sino entrever.

En esta diferente medida cuantitativa de cada «contraste» y sistema de contrastes funda Guardini la posibilidad de la unión mutua de éstos en unidades cada vez más complejas. Los «contrastes» se unen en *pares,* éstos en *grupos,* y los grupos se estructuran en *sistemas.*

En el cuadro sinóptico que ofrezco a continuación resalto la importancia decisiva que reviste en la *Historia de la cultura* la *Teoría del contraste*[71]. En las dos columnas centra-

[70] Puede verse en *Vom Geist der Liturgie* (Herder, Freiburg [18]1958) el cap. «Der Primat des Logos über das Ethos», p.127-143; *El espíritu de la Liturgia* (Araluce, Barcelona [2]1946): «De la primacía del logos sobre el ethos», p.181-198.

[71] Para la elaboración de este cuadro he utilizado valiosas sugerencias hechas por W. Wucherer en un trabajo cuya posibilidad de utilización debo agradecer a Romano Guardini.

I. ASPECTO ENTITATIVO

1. Contrastes categoriales

a) *Contrastes intraempíricos:*

Dinamismo	*Acto* («Situatio»)	*Estructura* («Situs»)	*Estatismo rígido*
Desorden. Caos	*Plenitud de contenido* (Dionisismo)	*Forma* (Apolinismo)	*Formalismo*
Elementarismo	*Parte* (Individuo)	*Todo* (Universal)	*Totalitarismo* (Colectivismo)

b) *Contrastes transempíricos:*

Desorientación (Vaguedad)	*Producción* (Creación)	*Disposición* (Configuración)	*Administración rígida* (Esquematismo)
Improvisación (Arbitrariedad)	*Originariedad* (Riesgo)	*Regla. Seguridad* (Previsión)	*Coacción*
Reclusión en sí mismo	*Inmanencia* (Intimidad —«Innen»—)	*Trascendencia* (Altura —«Oben»—)	*Pérdida de sí mismo*

2. Contrastes trascendentales

Monismo (Masificación)	*Semejanza* (Parentesco)	*Distinción* (Diferencia)	*Pluralismo* (Alejamiento. Criticismo)
Uniformidad (Monotonía)	*Unidad* (Correlación orgánica)	*Multiplicidad* (Pluralidad)	*Atomismo* (Anarquía)

II. ASPECTO GNOSEOLOGICO

Irracionalismo (Intuicionismo)	*Extrarracional* (Intuición)	*Racional* (Concepto)	*Racionalismo* (Formalismo)

Intuición suprarracional
de la forma («Gestalt») viviente-concreta

les figuran las dos series de «contrastes» de cuya interacción polar surge la totalidad de lo viviente-concreto; y en los dos extremos son consignados los «fenómenos de disolución» o falsas contradicciones *(unechte Widersprüche)* que surgen por falta de «medida y ritmo». La *Primera parte* se refiere al *aspecto entitativo* de la *Teoría del contraste,* y la *Segunda,* al *gnoseológico.* La lectura del cuadro debe empezar por las columnas centrales y extenderse hacia los extremos correspondientes, de esta forma: *Acto* y *estructura* son dos *contrastes intraempíricos* cuya mutua correlación debe estar regulada según un cierto *ritmo* y *medida.* La prevalencia del *acto* a expensas de la *estructura* conduce al *Dinamismo.* El predominio de la *estructura* sobre el *acto* aboca al *Estatismo* rígido. Estatismo y Dinamismo, por ser «fenómenos límite», constituyen entre sí un caso modélico de «falsa contradicción».

Relación entre la polaridad en el ser y la polaridad en el conocer

Si algo dejó claro la doctrina de Hans Driesch —decisiva en el pensamiento personalista actual— es la inadecuación del pensamiento mecanicista al estudio de las realidades vivas. Al postular la puesta en forma de la *intuición concreta (Anschauung),* la *Teoría del contraste* intenta dar al conocimiento todo el poder de penetración que exigen las realidades *profundas,* dotadas de forma *(Gestalt).* La *complejidad* de lo viviente-concreto debe tener como correlato un modo de conocimiento *integral* [72]. Si dicha complejidad surge de un «núcleo íntimo» *(Innen)* de modo *existencial-originario* y no por *mera agrupación* de elementos, esta forma de conocimiento no puede reducirse a una síntesis de la intuición y el concepto. Ha de ser una *forma singular y superior de intuición.*

Frente a la escisión de los diferentes ámbitos de ser y de pensar a que llevó la exigencia de pureza conceptual, Guardini se afirma en lo viviente-concreto, que está dotado de una unidad entelequial creadora de estructuras. De ahí su lema: ni parcelación positivista meramente conceptual, al modo

[72] Sobre esta forma de conocimiento, cf. LEO GABRIEL, *Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen* (Herder, Viena 1965).

racionalista, ni unidad de indiferenciación intuicionista, fruto de debilidad intelectual o *Schwärmerei* romántica, sino *intuición holista clarificada y estructurada por un sistema de conceptos dialécticos.*

Según el Positivismo, cuando se mira un cristal se captan elementos sensitivos (colores, líneas, superficies...), que en un segundo momento serán integrados en figuras *(Gebilde)* más comprehensivas. Esta interpretación no puede satisfacer a Guardini, a cuyo juicio el hombre se halla desde el principio del proceso cognoscitivo en contacto inmediato con formas *(Gestalten)*[73].

Con la corriente positivista está íntimamente enlazado el método *objetivista* de pensar, tan acerbamente criticado por el pensamiento *existencial*[74]. Al rechazar toda actividad cognoscitiva distinta del conocimiento exacto de lo *mensurable,* se halla desprovisto de medios intelectuales para abordar el estudio riguroso de las realidades que se dan «en forma circular», por ser un «trozo de vida en estado naciente»[75]. Si se quiere pensar, por ejemplo, el surgir de una nueva fase en la vida «no de fuera adentro, al modo objetivista, sino de dentro afuera, al modo existencial, esto sólo puede darse en forma de círculo»[76]. Por eso acusa reiteradamente Guardini al conocimiento conceptual de aislar los conceptos y agostarlos. Puestos en libertad ante la plenitud de la «forma concreta intuible», los conceptos aparecen orlados de una multitud de resonancias que los ensambla en un conjunto lleno de sentido. *Lo urgente es evitar que se considere lo individual como un mero caso de lo universal y se dejen los conceptos aislados de lo viviente-concreto.*

He aquí la labor de la *Teoría del contraste,* dirigida a lograr una nueva visión del «concepto concreto», que Guardini llama «concepto viviente», en oposición al «concepto puro» o «concepto conceptual» *(begrifflicher Begriff)* del Racionalismo[77], expresión extrema del autonomismo en la esfera lógica. Bien es cierto que Guardini mantiene el esquema *concepto-*

[73] Cf. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis* (Werkbund, Würzburg 1950); *Los sentidos y el conocimiento religioso* (Cristiandad, Madrid 1965).

[74] Una amplia exposición de este tema se halla en mi *Metodología de lo suprasensible* (Editora Nacional, Madrid 1963), p.189-291.

[75] Cf. *Anfang,* p.26-27.

[76] Ibid.

[77] Cf. *Briefe vom Comer See* (M. Grünewald, ^{4}1954), p.25-31.

forma en la teoría del conocer[78]. Nunca nos liberaremos suficientemente, afirma, de la tiranía del mero concepto, pues el aspecto «plenitud» *(Fülle)* de la existencia, es decir, lo que en la vida hay de indefinible y plurisignificativo, fluyente e imprevisiblemente subitáneo, se escapa a la lógica del mero concepto[79]. No cae, sin embargo, en la Dialéctica de la contradicción *(Widerspruchsdialektik),* pues se apresura a advertir que esta categoría de *forma* significa aquí, más que la pura forma, el *conjunto del ser,* ya que la serie «Forma» va polarmente articulada con la serie «Plenitud» —objeto de conocimiento de la intuición—, formando un entramado dialéctico muy apto para captar en sus mallas la totalidad del ser concreto. El elemento «alógico» del ser no contradice el elemento «racional» en forma absoluta, sino como contrapolo dialéctico.

Si se lee entre líneas, se observa que Guardini quiere integrar el pensamiento conceptual en un amplio proceso de conocimiento, para evitar la identificación de la vida intelectual con la mera *manipulación de conceptos (Begriffshantieren).* Por eso da importancia capital a los sentidos en el proceso cognoscitivo, sin hacer, no obstante, la menor concesión al Empirismo sensista, por moverse dentro de una teoría del ser humano que entiende los sentidos como *resultatio naturalis* del *intellectus*[80].

No procede, por tanto, decir que la realidad se nos da de modo *irracional,* según Guardini, pues, a su entender, la carga de emotividad que encierran los juicios relativos a realidades de alto rango ontológico no implica, a su juicio, la *subjetivización* del proceso cognoscitivo, sino la *voluntad de compromiso* que va necesariamente adjunta al conoci-

[78] Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.130-50. *Vom Geist der Liturgie (El espíritu de la Liturgia)* y *Christliches Bewusstsein (Pascal o la crisis de la conciencia cristiana),* passim.

[79] Guardini parece reducir el conocimiento espiritual, muy al modo bergsoniano, al estudio de la vertiente estática (serie Estructura) del ser, es decir, al conjunto de la realidad que se revela bajo un aspecto «formal», en el sentido ontológicamente más fuerte del vocablo (cf. *Der Gegensatz,* p.166; *El contraste,* p.186. Respecto a esto escribe Friedmann: «Hay que distinguir el plano superior de la *Anschauung* (Optica —*Optik*— de la totalidad) del plano inferior del concepto (Captación —*Haptik*— de la parte)». Cf. *Wissenschaft und Symbol* (Munich 1949), p.33.

[80] Cf. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis (Los sentidos y el conocimiento religioso).* Véase acerca de esto la obra de K. Rahner *Geist im Welt* (Kösel, Munich 1957).

miento de las realidades más elevadas[81]. (En sus primera obras, sin embargo, Guardini no vio con claridad este carácter eminentemente no-ético de la decisión y el compromiso que revela el *acto judicativo*[82]. Por eso explicaba el juicio como un entramado dialéctico compuesto de un elemento racional y otro irracional, a saber, el «acto extranoético de la decisión».)

De aquí arranca la profunda vinculación entre la *Teoría del contraste* y la *Cosmovisión,* pues, si ésta se dirige al *conjunto* de la existencia a través de los seres *concretos,* debe fundarse en un estilo de pensar *dialéctico* que conjugue el conocimiento conceptual y el intuitivo, el raciocinio y el poder de decisión. La atención al *todo* debe ser por principio *dialéctica (gegensätzlich),* si no quiere desdibujarse al modo romántico-vitalista o violentar la realidad interpretándola sobre la base de una falsa autonomización de un aspecto de la misma. No hay un solo «principio» universal para juzgar toda la realidad. La *Teoría del contraste* es, en este aspecto, un *principio regulador que salvaguarda al conocimiento del absolutismo de la unilateralidad.*

Afirmar que algo está estructurado a modo de forma *(Gestalt),* escribe Guardini, equivale a verlo constituido como «cruce de contrastes». La forma *(Gestalt)* concreta es siempre la unidad de contrastes y no puede ser *pensada conceptualmente,* sino *vista (erschaut) de modo viviente* y *realizada de modo creador.* Al tratar con las formas *(Gestalten)* vivientes, la investigación de la Naturaleza llega a la convicción de que en los organismos nos sale al encuentro un misterio semejante al de nuestra vida; que en estas formas *(Gestalten)* se nos manifiesta sensiblemente una peculiar forma de ser que nos habla, en mayor o menor grado y de un modo o de otro, de su interioridad...; que la interioridad —el gran mis-

[81] Cf. *Die Bekehrung des A. Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen* (Kösel, Munich ^{3}1959), p.130; *Unterscheidung des Christlichen,* p.252. Véase mi trabajo «Erich Przywara», en *Pensadores cristianos contemporáneos* (BAC, Madrid 1968), p.283-305.

[82] Cf. *Die Bekehrung des A. Augustinus,* p.122. *Unterscheidung des Christlichen,* p.257. En p.35 subraya Guardini su decisión de superar a la vez el Racionalismo y el Irracionalismo. Véase acerca de este tema: LEO GABRIEL, *Logik der Weltanschauung* (Pustet, Viena 1948), p.86. La Cosmovisión no trata solamente de decir algo sobre la realidad mediante un juicio que atribuye un predicado a un sujeto, sino de poner en claro la relación de cada realidad con el conjunto.

terio de lo viviente— se nos comunica en esta multiplicidad de formas *(Gestalten)*[83].

Nada extraño que al hilo del estudio de lo viviente-concreto haya ido estructurando Guardini su teoría fundamental de la expresión[84]. Es muy importante señalar el carácter *inespacial* e *intemporal* que atribuye Guardini al «centro viviente» de los seres dotados de forma. Si lo viviente puede ser definido como un proceso unitario de expresión, es por dominar de algún modo la distensión espacio-temporal. El concepto de interioridad *(Innerlichkeit)* alude a la condición *supraespacial* de dicho «centro viviente»[85].

Lo viviente es para Guardini un *proceso* unitario, pues sólo a través del tiempo llega a plenitud la forma de los seres vivos. La estructura del desarrollo vital se apoya en «contrastes», vertientes del ser que no se anulan mutuamente *(aufheben),* sino que perduran a través del flujo temporal. Este carácter eminentemente positivo libera a la *Teoría del contraste* del tragicismo inherente a la *Dialéctica de la contradicción.* No es trágica una dualidad cuando es fecundante, por tratarse de una tensión de despliegue vital y de conocimiento en relieve. No haber advertido esto llevó a Ludwig Klages a su infortunada campaña contra el espíritu, ser que funda la escisión sujeto-objeto al *distanciar* al hombre del entorno *(Umwelt).* La Antropología actual arranca, por el contrario, del *encuentro (Begegnung),* campo de entreveramiento en el cual los hombres se sitúan en un *nivel de intimidad* por mantenerse a *distancia de reverencia.* El espacio se interpone entre los hombres, o entre éstos y los objetos, cuando la mutua relación de los mismos está inspirada en una voluntad de *dominio* que los convierte en «objetos» y reduce las cosas a meros «útiles». Paradójicamente, el Individualismo priva al hombre de aquello que lo constituye en persona: el *ámbito intersubjetivo de intimidad.* El paso de un hombre a otro no implica tan sólo un movimiento espacial, sino la creación de

[83] Cf. A. PORTMANN, *Die Tiergestalt* (Basel 1948), p.243.

[84] Cf. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis (Los sentidos y el conocimiento religioso).* Cuando escribió *El contraste* (1925), Guardini no contaba con una teoría sólida de la expresión. Por eso afirma que el «núcleo de lo vital no puede ser captado empíricamente; está fuera de la experiencia».

[85] Cf. *Welt und Person,* p.86. Guardini admite diversos grados de «interioridad», pero no ahonda en la razón última de los mismos, que, a mi juicio, radica en su *super-objetividad,* es decir, en sus respectivos modos de darse en el espacio y en el tiempo por vía de dominio. Cf. o.c., p.33.

un *campo de juego* común en el cual se supera lo que implican de escisión los esquemas espaciales «dentro-fuera», «interior-exterior», «aquí-allí»[86].

La teoría de la *Cosmovisión* debe ser perfilada mediante una sólida concepción de lo *superobjetivo* que ponga a plena luz la fecunda relación entre lo individual y lo universal[87].

Intuición y concepto

Cada realidad viviente-concreta y dialécticamente estructurada debe ser captada a través de recursos intelectuales asimismo vivientes-concretos y dialécticamente estructurados[88]. Los seres dotados de intimidad *(Innen),* de un «núcleo supra-racional» *(überrationaler Kern),* no pueden ser exhaustivamente expresados mediante «proposiciones objetivamente determinadas» *(gegenständlichbestimmte Aussagen),* sino mediante «proposiciones dialécticas» *(dialektische Aussagen)*[89]. Las formas *lineales* de expresión conceptual tienden a tomar por separado los diferentes aspectos de la realidad y reducirlos a proposiciones absolutas y *abstractas.* Las formas *dialécticas* de expresión intuitiva *(anschau-lich)* intentan dar una visión *global* del todo constituido por la forma irreductible de los seres dotados de unidad; y con este fin intentan coordinar la *intuición (Intuition)* y el *concepto (Begriff).* Pero ¿cuál es el ámbito de competencia de estos dos estilos de pensar?

Según Guardini, lo viviente-concreto no puede ser captado de modo meramente «científico», con una forma de cono-

[86] Cf. *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (PPC, Madrid 1993), p.375-397.

[87] Véase, sobre esto, mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente* (Cristiandad, Madrid 1966), p.323-337.

[88] Cf. *Unterscheidung des Christlichen,* p.17.

[89] «Suprarracional» significa en Guardini la plenitud de lo viviente-concreto, que es tanto *racional* como *extra-racional,* y, hallándose en ambas esferas, es algo distinto y superior a la síntesis de las mismas. De ahí que lo viviente sólo pueda ser comprendido por un acto de conocimiento que sea también suprarracional y pueda captar de modo sinóptico el elemento racional y el extrarracional. Este acto de conocimiento es *la intuición sometida a las tensiones internas del conocimiento conceptual.* Adviértase que, al no identificarse lo *racional* y lo *cognoscible, lo no-racional no puede ser considerado sin más como irracional.* Véase la obra de A. Silva Tarouca *Logik der Angst* (Tyrolia Verlag, Innsbruck 1953); cf. GUARDINI, *Anfang,* p.40-41.

cimiento puramente conceptual, pues lo concreto sólo es accesible de modo inmediato a la intuición[90]. Con ello parece asumir el consabido esquema que empareja el conocimiento conceptual con lo universal-necesario y la intuición con lo fáctico-individual, de tal suerte que el objeto del conocimiento conceptual sea *analizar* —ir por partes— y el de la intuición *hacerse cargo de los conjuntos irreductibles a sus elementos integrantes.*

Por otra parte, la serie «Estructura» de los «contrastes» se manifiesta como objeto nato de las formas de conocimiento *conceptual,* y la serie «Acto» queda adscrita a las formas de conocimiento *intuitivo.* Tomados en abstracto, con indiferencia de su carácter contrastado *(gegensätzlich),* los actos de conocimiento correspondientes a cada uno de los elementos de estas dos series de «contrastes» serían «casos-límite» *(Grenzfälle).* Sólo realizados *en concreto,* mediante la tensión de unidad que brota del «centro viviente» *(lebendige Mitte)* del ser en cuestión, pasan a ser «casos posibles» del conocimiento, al quedar insertos en un acto concreto de intuición integral *(Anschauung).*

El conflicto entre *intuición a-lógica* y *conocimiento conceptual* lo resuelve Guardini formando dos series de conceptos, auténticos o directos los correspondientes a la serie *Estructura,* inauténticos o derivados los correspondientes a la serie *Acto.* Sin reproducir la realidad de modo preciso y pleno, estos últimos conceptos sirven para saber a qué atenernos, remitiendo y dirigiendo nuestra mirada hacia un determinado aspecto de lo real. Ambas series de conceptos coinciden, sin embargo, en su condición dialéctica, que les impide autonomizarse y los insta a complementar mutuamente su sentido *integrándose orgánicamente en la realidad compleja que motivó la formación de los mismos. De este modo se lleva a cabo una elaboración conceptual del objeto de conocimiento y se capta a la par el elemento alógico que en él late.*

Para interpretar rectamente a Guardini conviene advertir que, a su entender, los conceptos no son sino medios para fijar de algún modo en la mente el resultado de todo acto de conocimiento, sea éste de tipo racional o intuitivo. Lo que indican las dos series de contrastes es captado por las dos series de conceptos, los racionales y los intuitivos, y éstos

[90] Cf. *Auf dem Wege* (Rothenfels, Maguncia 1923), p.107.

remiten unos a otros *por proceder de una realidad que es, en sí misma, dialéctica.* Pero al tender los conceptos por una especie de ley de gravitación a conservar tenazmente la dirección de sentido que ellos representan y afirmarse, por tanto, en su individualidad, no es posible unir conceptualmente, por vía de síntesis directa, los actos que captan por separado ambas series. La única vía de coordinación es pensar *en concreto* ambas series de conceptos como realizados en un ser, y ello de modo *dinámico dialéctico,* corriendo la vista del polo racional al polo intuitivo y viceversa, en una visión tensa y comprehensiva, hasta que se alumbre ante la mente, a modo de inspiración, la unidad originaria y fontanal *(Ureinheit)* del objeto de conocimiento.

Con ello se logra por un instante el «grado supremo de capacidad cognoscitiva concreta», que Guardini llama «intuición integral» *(Anschauung). Ejercitar esta forma dialéctica de conocimiento es abrirse al misterio de las realidades dotadas de intimidad.* Por eso alude Guardini de modo tan insistente a expresiones como «unidad originaria» *(Ureinheit),* «unidad viviente» *(lebendige Einheit),* «unidad fontanal» *(Einheit des Ursprungs),* «totalidad supracategorial» *(überkategoriale Ganze),* «núcleo suprarracional», «centro viviente», «forma» *(Gestalt),* a las que corresponden, en la vertiente gnoseológica, expresiones como «captación sinóptica envolvente» *(Überwölbung),* «intuición» *(Anschauung),* «pensamiento en círculo» *(Denken in der Form eines Zirkels)...*

Abocamos de nuevo al problema de la *discursividad* del conocimiento humano. El hombre no está capacitado para captar de golpe toda la riqueza de realidades tan fuertemente estructuradas como son los seres vivientes, y esta limitación impone un proceso analítico en el conocer. Lo decisivo es poseer una sabia conciencia de la precariedad de los análisis particulares que nos inste a proyectarlos de nuevo sobre la realidad originaria de la que proceden, el «fondo misterioso y suprarracional» que no puede ser pensado conceptualmente, es decir, unilateralmente, sino sólo intuido de modo viviente[91]. De esta suerte, ambas series de conceptos se vincu-

[91] En Guardini, como en toda la corriente personalista, el calificativo «viviente» *(lebendig)* quiere sugerir el poder unificante que ostentan las realidades en medida proporcional a su grado de perfección. Véase la obra *Liturgische Bildung,* p.83. Los conceptos *Bild* y *Bildung (imagen y formación),*

lan en una forma de unidad no meramente sintética, sino de *nivel superior,* como corresponde al carácter de profundidad inefable que posee todo ser viviente-concreto [92].

De ahí la importancia decisiva de los conceptos «origen» *(Ursprung)* y comienzo *(Anfang),* que tan notable papel juegan en el pensamiento existencial. Todo proceso de conocimiento analítico de una realidad dotada de intimidad está inspirado por la intuición soterrada de ésta y goza de una singular unidad que interrelaciona todas las partes y momentos del mismo. Por eso el estudio de los seres que constituyen un «comienzo» *(Anfang)* no puede realizarse —al modo cientificista— por vía de causalidad *lineal,* sino *circularmente* o en *espiral,* pues en cada parte debe estar presente, de algún modo, el todo. Sólo así deja el círculo de ser vicioso, pues el todo presupuesto en las partes no es una mera conclusión extraída de las mismas, sino su último fundamento y origen. «Nunca puede un pensamiento presuponer aquello que debe ser su conclusión; por eso es el círculo vicioso señal de error; excepto en un caso: allí donde se trata de un conocimiento viviente, donde la existencia abre los ojos y se acepta a sí misma» [93]. «Si se quiere pensar este suceso no desde fuera, al modo objetivista, sino por dentro, existencialmente, esto sólo puede darse en forma de círculo». El «círculo» constituye para Guardini el método dialéctico del pensamiento existencial [94].

No es, pues el análisis practicado por el conocimiento conceptual lo que debemos impugnar, sino el espíritu de abstracción o voluntad de unilateralidad de que va en casos acompañado [95], ya que, como sabemos, atenerse en exclusiva

decisivos en Guardini, aluden en el fondo a un ámbito de seres superobjetivos, que son quienes permiten dominar en mayor o menor grado el espacio y el tiempo. Cf. *Begegnung und Bildung* (Werkbund V. Würzburg 1956).

[92] Se trata de una forma de realidad *metaproblemática* (Marcel) que ni el Positivismo ni el falso Misticismo han logrado comprender, al interpretar el uno el misterio que implica toda intimidad como un problema todavía no resuelto, y remitir el otro su estudio al ámbito incontrolado y confuso del sentimiento (cf. *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe* [M. Grünewald V., Mainz ^{6}1956], p.166, y *Welt und Person,* p.110). Esta misteriosidad de lo real profundo y complejo es fuente de plenitud y penetración intuitiva (cf. *Der Gegensatz,* p.201).

[93] Cf. *Anfang,* p.26-7.

[94] O.c., p.27.

[95] Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube* (Piper Verlag, München 1948), p.111; R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen,* p.110.

a la captación de pormenores es radicalmente insuficiente, por cuanto los seres en sus estratos más nobles constituyen un todo originario. Nos hallamos ante el grave problema de la captación de la vertiente interna o «intimidad de los entes profundos» [96].

La intención de Guardini de hacer justicia a la riqueza de lo real queda patente en el epílogo a su obra *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk* [97]. En todos los ámbitos entitativos, afirma, los seres están saturados de racionalidad, pero encierran en sí un elemento alógico, contrapolo del racional. Esto exige, por parte del sujeto, una voluntad de racionalidad universal que preste la debida atención a lo que en el ser existe de «racional» y de «irracional».

Con el vocablo «irracional» alude el autor expresamente a la «inexhauribilidad del fenómeno vital» y a la lógica pascaliana del *corazón* [98]. Pero no aclara de modo satisfactorio en qué consiste exactamente la «proposición dialéctica», cuál es la tarea primordial de la «intuición» *(Intuition)* y cómo es posible la coordinación de la intuición *(Intuition)* y el concepto *(Begriff)* en el acto concreto de la «intuición integral» *(Anschauung)*.

Lo que se halla fuera de duda es que Guardini es todo menos enemigo de la *ratio*. Por eso resulta peligroso afirmar sin más precisiones que ejercita un tipo de pensamiento intuitivo, pues su meta es superar la escisión existente entre lo intuitivo y lo racional. Hay que conceder —afirma Guardini— un máximo de amplitud y tensión interna a los conceptos, ya que sólo así pueden cumplirse las exigencias intuicionistas sin hacer injusticia al conocimiento conceptual. Los conceptos deben estar inscritos en el dinamismo del conocimiento intuitivo de lo profundo, pues no son, en modo alguno, piezas estáticas de estructuras preconcebidas. Si, debido a la vertiente de objetividad que poseen, los conceptos son susceptibles de manipulación, ello no indica que sean de por sí algo rígido, definitivo, dado de una vez para siempre. *Los*

[96] Cf. R. WOLTERECK, *Ontologie des Lebendigen* (Enke Verlag, Stuttgart 1940).

[97] Kösel, Munich [4]1951.

[98] «Cuando los conceptos fallan, entra en juego lo más profundo que hay en nosotros: el corazón». Cf. *Vom lebendigen Gott* (M. Grünewald Verlag, Mainz 1930).

conceptos son ventanas abiertas a una realidad sin límites. Nada ilógico que, al tomarlos en una acepción cerrada y abstracta, se hunda el pensamiento en un mar de paradojas cuando trata de ahondar en las realidades profundas, como son las humanas, con su dialéctica de libertad y obediencia, amor y justicia, individuo y comunidad...

Vistos con profundidad, el conocimiento conceptual y el simbólico muestran un singular parentesco, pues el concepto no puede, en rigor, ser concebido sin una intuición al fondo que penetre en la intimidad *(Innen)* de los seres. *El concepto es, como el símbolo, vehículo nato de lo superobjetivo.*

Frente a la tendencia actual a exaltar el silencio como medio expresivo de lo profundo, convendría ver si el lenguaje ofrece el grado de rigidez que se le reprocha o si posee, más bien, una esencial flexibilidad interna que por razones tendenciosas se ha velado a fin de poder impunemente usar las palabras como papel moneda, algo fijo y bien definido. Una vez más, para hacer claridad en un tema tan lastrado de equívocos, hemos de acudir al recurso metodológico más eficaz en lo tocante a problemas gnoseológicos, a saber, el estudio del rango entitativo del objeto de conocimiento. Una vez probado que las palabras de un lenguaje «esencial» son medio expresivo de realidades que —por valiosas y complejas— son dialécticas, es fácil advertir que a la riqueza de éstas debe responder en aquéllas una interna flexibilidad que las libere de toda oclusión en sí mismas [99].

Así se comprende que en las épocas caracterizadas por un estilo orgánico de pensar, como la Edad Media, haya habido una profunda conexión entre concepto e imagen *(Bild),* pensamiento y visión intuitiva *(Schauen)* [100]. Por el contrario, si se hace radicar la meta del conocimiento en el logro de una «pureza crítica metodológica», se tenderá a interpretar el concepto como un elemento perturbador en el proceso intuitivo, según el procedimiento con que Debussy consideraba las formas musicales como algo artificioso por haberse ido regulando su uso en el tiempo y haber sido objeto de atención académica. Lo cierto es, sin embargo, que la necesi-

[99] Sobre la relación de palabra y silencio —ambos bien entendidos— puede verse mi obra *El arte de pensar con rigor y vivir de forma creativa* (PPC, Madrid 1993), p.251-267; *El encuentro y la plenitud de vida espiritual* (Public. Claretianas, Madrid 1990), p.37-53.

[100] Cf. *Der Gegensatz,* p.22; *El contraste,* p.73.

dad de las formas es tan innata como la fuente misma de la inspiración artística. Forma y contenido, concepto e intuición, son realidades dialécticas polarmente complementarias.

Para entender la actitud de Guardini respecto al peligro de unilateralidad que entrañan los conceptos, conviene reflexionar sobre la propensión de ciertos pueblos y épocas a dejarse seducir por el conjuro de las palabras. Hubo tiempos en que el vocablo «libertad», por ejemplo, se constituyó en lema indiscutido, que hacía caer en ridículo, por una especie de automatismo lógico, a quien pretendía liberar a la obediencia de la acusación de debilidad. A la altura de 1923, Guardini sostiene la opinión de que esos tiempos han pasado definitivamente al romper el hombre las ataduras de los conceptos y volver de nuevo a pensar cosas reales, no palabras y meras formas. Hay que contrarrestar, para ello, la tendencia de los conceptos a imponerse de forma unilateral. Al decir «libertad», parece que surge en el interior del hombre un automatismo que dispara la atención hacia un reino de autonomía absoluta, en total lejanía de cuanto significa *vinculación.* Sin embargo, vistas sinópticamente las cosas, el concepto positivo de obediencia como actividad rigurosamente creadora y digna sólo existe al contacto vivo de la realidad en toda su plenitud de implicaciones.

Guardini siente profunda reverencia ante el lenguaje; por eso impugna los excesos de una propaganda exacerbada que gasta y malgasta las palabras. La charla superficial, favorecida y casi impuesta hoy por la hegemonía de los medios de comunicación, aventa la intimidad de las cosas y de los hombres, y diluye con ello la realidad al privarla de consistencia. En *Auf dem Wege*[101] hace notar Guardini que, en un tiempo, la expresión «el hombre católico» encerró una significación muy honda de revelación de algo profundo, pero en la actualidad es moneda sin valor debido a la inflación lingüística que sufre la época. Y añade con un acento de dolorida gravedad: «¿Hay alguien que conozca un medio de salvaguardar la santidad de la palabra? ¡Nos vamos a ver obligados a no pronunciar los vocablos más estimados!»

Conviene deshacerse con la mayor premura del falso concepto de la intuición como una *fuerza indómita, difusa e*

[101] Cf. o.c., p.30.

incontrolable. No por otra razón subraya Guardini la necesidad de estructurarla internamente mediante un entramado conceptual. «Entonces, en vez de una vaga intuición *(freischwebender Intuition),* surge una intuición concreta *(Anschauung),* configurada científicamente»[102].

Esto es, a mi ver, exacto; pero tal vez convenga tomar las aguas más arriba y estudiar la profundidad intuitiva que late en todo concepto auténtico, existencialmente pleno, y el rigor conceptual latente en una intuición que penetra en las capas profundas de un ser. Pues lo que urge destacar es el hecho fundamental de que la intuición no se dirige primariamente a lo concreto por ser individual, sino por ser valioso-complejo, por abarcar mucho campo y ser fuente de unidad entitativa y, por tanto, de orden e inteligibilidad. Vista en este amplio contexto, la intuición dejará de oponerse, incluso como simple contraste, al conocimiento humano. Con toda claridad volvemos hoy día a advertir que «la intuición es un método que ningún investigador puede dejar de lado si quiere hacer algo grande», pues «al pensamiento funcional analítico le falta el gran ingrediente del amor, que es el distintivo de todo movimiento espiritual verdaderamente elevado»[103]. Esta inserción del amor en el conocimiento intuitivo nos revela que no sólo el conocimiento intelectual se da a distancia; también el conocimiento intuitivo exige la *distancia de reverencia* que implica toda relación de encuentro.

Que el pensamiento actual sigue este camino lo muestra una obra de Leo Gabriel cuyo título implica una tesis de fondo: *Logik der Weltanschauung* (Lógica de la Cosmosivión)[104]. Se trata aquí de hallar una Lógica abierta a un horizonte de plenitud existencial, una Fenomenología genética (H. Dumèry) que se mantenga en contacto con lo real en un nivel de esencias.

Todo esto indica inequívocamente que no basta remitir a la vida, a la forma, al núcleo viviente de los seres concretos, pues lo decisivo es el estudio de la estructura interna de la expresión *(Ausdruck)* a base de las categorías de *objetividad* y *superobjetividad.* Si el «punto céntrico» *(Innenpunkt)* de lo

[102] Cf. *Der Gegensatz,* p.184; *El contraste,* p.200-201.

[103] Cf. PETER WUST, *Die Auferstehung der Metaphysik* (F. Meiner, Leipzig 1920), p.41.

[104] Pustet, Viena 1948.

viviente es denominado por Guardini «punto transempírico» *(transempirischer Punkt),* se comprende que constituye para él un problema determinar el modo de experiencia que compete a esta forma de realidad [105]. En *El contraste* afirma que la entelequia no puede ser captada empíricamente, pues todo lo experimentable remite a ella. En *Los sentidos y el conocimiento religioso* parece inclinarse a un conocimiento intelectual sensible (es decir, un conocimiento por vía de expresión) de las realidades metasensibles.

En este problema se advierte la presencia de un puñado de equívocos que urge delatar. Si lo conceptual es discursivo y lo a-lógico existencial es circular [106], ¿cómo es posible el acto dialéctico de la intuición concreta *(Anschauung)?* Si estudiamos entre líneas cuanto en los últimos años se ha escrito sobre la fecunda correlación del ser existencial y el pensamiento circular o en espiral, podremos inducir que lo que procede es superar la contraposición de conocimiento intuitivo y conocimiento conceptual a través de la *intuición intelectual inmediata-indirecta de las realidades expresivas,* en cuyo nivel se armoniza creadoramente el *tempo inferior* de la discursividad y el *tempo superior* de la intuición [107]. En definitiva, éste es el pensamiento de Guardini cuando une de modo polar el concepto y la intuición en el seno de un acto comprehensivo de un ser viviente-concreto y, por tanto, expresivo [108]. Ver esto un tanto de cerca es el tema del parágrafo siguiente.

Importancia de la *Teoría del contraste* para la ciencia y la Cosmovisión

La *Teoría del contraste* inspira una actitud de sabiduría en el tratamiento de los problemas capitales de la Cultura. De

[105] Cf. *Der Gegensatz,* p.79; *El contraste,* p.118.

[106] Cf. *Anfang,* p.27, 43.

[107] Es urgente advertir la interna dialéctica de la percepción y el juicio. Cf. A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (D. de Brouwer, París ²1952). Véase mi *Metodología de lo suprasensible,* p.369ss.

[108] Wucherer supo advertir esto: «En la contraposición de ambas series o sistemas de determinación *(Bestimmunsgssysteme)* se intuye lo decisivo, el conjunto *inobjetivo (ungegenständlich)* que se halla en el cruce dialéctico de ambas». «En la contraposición y en el proceso de todos los momentos dialécticos se desarrolla el fundamento *inobjetivo* de unidad de ser del hombre».

ella parte, según confesión propia, el «ritmo y la medida» de toda la labor de Guardini, como queda expuesto a lo largo de este ensayo. Aquí tan sólo quisiera hacer unas breves precisiones acerca de la Dialéctica de lo viviente-concreto y la Dialéctica personal.

La persona humana no forma un conjunto cerrado; es una unidad abierta a una realidad de un nivel ontológico superior: la comunidad. Paradójicamente, el Individualismo de la Edad Moderna provocó el Colectivismo —antítesis tan falsa y nefasta como la tesis—, y éste dio lugar a la lucha de clases. No se deprecia, pues, al individuo, antes se lo eleva, al ensamblarlo en el ámbito de libertad fundado por la agrupación comunitaria de personas. He aquí el tema de la Dialéctica social.

El fundamento de esta Dialéctica radica, según Guardini, en el inestable equilibrio existente en cada individuo entre las categorías de *Plenitud* y *Forma.* Al quedar libre una determinada dosis de capacidad «configurativa», tiende el hombre a vincularse a otros seres en labores «formativas» (categoría de «Forma»). Si agotase el hombre su capacidad *conformadora* en *informar* el propio cuerpo, como sucede con las plantas, no habría posibilidad de formar agrupaciones superiores. *La vida se caracteriza por una constitutiva tensión de trascendencia:* henos aquí ante el tema propulsor de la «Sociología enantiológica» [109].

El objeto primario de estudio de la «Filosofía del contraste» será, por tanto, la forma *(Gestalt)* viviente configurada por la vinculación interna de las personas en el todo orgánico de la comunidad. Sólo en este contexto se hace justicia a la riqueza contenida en cada persona, que se agosta en la relación sujeto-objeto y florece en el encuentro interpersonal. Ante un mero «objeto», el hombre no despliega todo su ser, sino sólo su poder de percibir y dominar [110]. Considerado como mero «objeto», el hombre no exhibe su ser en plenitud, sino tan sólo su vertiente mensurable, asible, dominable.

La «Sociología enantiológica» tiene la alta tarea de mostrar que la vida integral del hombre no está sometida a los esquemas propios de la Dialéctica de lo viviente-concreto

[109] Cf. *Briefe über Selbstbildung* (M. Grünewald, Maguncia 1924), carta 9.ª *(Cartas sobre autoformación,* Dinor, San Sebastián 1955).

[110] Cf. *Welt und Person,* p.84.

(sujeto-objeto, inmanencia-trascendencia), que es una forma de dialéctica objetivista [111] sometida a las categorías empíricas de espacio y tiempo, que oscilan entre una *cercanía de fusión infrapersonal* y una *distancia de lejanía.* Guardini advierte que la división *sujeto-objeto* se mueve en un plano *cósmico* (propio de realidades «objetivas»), no en el *personal,* y afecta, por tanto, solamente al *individuo* («categoría naturalista», Berdjajev), no a la *persona.* Esta logra su pleno desarrollo en planos de realidad altamente valiosos, en los cuales la distancia física se coordina con la intimidad espiritual. *El hombre debe realizarse como persona sobre la base y más allá de lo objetivo que le sirve de medio expresivo.* Además de subrayar, por consiguiente, el hecho de la intimidad *(Innen)* que comparte el hombre con el animal e incluso con la planta, se impone advertir que la persona sólo se realiza como tal al abrirse a todos los ámbitos de la realidad: *mundo, comunidad humana, Dios* [112].

El contraste: un *ethos* de equilibrio y apertura

Hoy día estamos en disposición de captar con mayor claridad y hondura que nunca la fecundidad del pensamiento guardiniano en orden a configurar la vida humana y ajustarla a su condición y sus exigencias. Guardini había iniciado su estudio de los «contrastes» en sus años de estudiante —en Maguncia— con el fin de comprender a fondo la estructura de la vida personal. «Una y otra vez —escribe— se alumbra en mí la idea de que, si las tensiones internas del átomo garantizan su unidad, también los contrastes —¡no las contradicciones!— son los que cohesionan el "átomo humano", la personalidad. De hecho, también el fenómeno del contraste y sus manifestaciones se ha alumbrado a partir de problemas totalmente personales» [113].

Frente a todo tipo de desmesuras o timidices pacatas, Guardini postula una actitud a la vez valiente y comedida de apertura. La «actitud abierta» implica, a su entender, la

[111] Según Guardini la relación sujeto-objeto es un «producto de la objetividad *(Gegenständlichkeit)*».

[112] Cf. *Anfang,* passim.

[113] Carta a Richard Wisser del 7-2-1968. Cf. *Legado de Guardini* (Biblioteca Estatal de Baviera, Munich).

aceptación activa de los propios límites. Al *aceptar* las propias limitaciones, el hombre evita la tentación prometeica de confiar que la técnica le confiera un poderío absoluto. Al hacerlo de forma *activa,* supera el riesgo de someterse pasivamente a las circunstancias. Por eso habla Guardini de «convertir el límite en la ley de la perfección». «Contrasteidad es limitación. La teoría acerca de la muerte indica que la vida tiene unos límites internos que no puede sobrepasar. La actitud basada en la teoría del contraste se convierte así en una actitud de sabia medida —merced a la cual conoce la vida sus límites y los guarda—, de reverencia y circunspección». «Y, sin embargo, nosotros podemos superar estos límites. No negándolos, que sería una falsedad. Tampoco intentando pasar por encima de ellos, que, según el *ethos* de la teoría del contraste, constituiría un desafuero y una presunción. La única forma de superación posible mira hacia el interior. Se da cuando aceptamos la medida, pero la entendemos conforme a la otra significación del vocablo: medida es consonancia, relación justa. El límite aceptado se convierte en la relación interna de las fuerzas. Cuando aceptamos los límites, renunciamos a la infinitud. Con lo cual ganamos lo que en el ámbito de lo finito es su equivalente, si se puede hablar así: la saturación de lo finito con la plenitud de significación que le corresponde, a saber: la perfección. Negar los límites no nos es lícito. Sobrepasarlos no podemos. Pero debemos superarlos aceptándolos libremente, plenificándolos y convirtiéndolos en ley de perfección [114].

Esta actitud de aceptación activa de los límites no constituye una paradoja. El mérito fundamental de Guardini consiste en que analiza los conceptos contrastados no en sí mismos sino *en la unidad vital que los engloba,* y de esta forma descubre su carácter *contrapuesto* y *complementario* a la par. Por eso su doctrina de los contrastes no sólo ilumina la mente, sino que alumbra pautas de conducta certeras. Esta doctrina, que pudo parecer en principio demasiado seca y adusta, es vista ahora como una gran «ayuda para sobrevivir» en este momento espiritual un tanto desconcertado [115]. Nos ayuda eficazmente en cuanto nos enseña a descubrir nuestra

[114] Cf. *Der Gegensatz,* p.208; *El contraste,* p.220.

[115] Cf. HANNA BARBARA GERL, «Leben in ausgehaltener Spannung», en *Der Gegensatz* (Grünewald, Maguncia ^{3}1985), p.233.

verdad de seres finitos. Romano Guardini, un intelectual enraizado de corazón en la vida, puso en todo tiempo su gran sensibilidad y su extraordinaria capacidad de análisis al servicio de una tarea básica: *descubrir las características fundamentales de los seres vivos.* Este noble empeño estuvo inspirado, sobre todo, por la voluntad entusiasta de comprender el secreto de *la vida en el espíritu,* desde el plano de lo humano hasta los más altos misterios religiosos.

La vida del hombre muestra un carácter *contrastado* en todas sus dimensiones vitales. Esta característica determina la actitud de apertura colaboradora y desinteresada que debe adoptar el hombre ante los seres del entorno, sobre todo los personales. «Precisamente porque el hombre es un ser en tensión —es decir, una unidad de contrastes que le dan forma— puede tomar contacto con los otros hombres. La riqueza del hombre no consiste en la posesión inmediata de sí mismo, sino en la elasticidad con la que habla y responde a los demás hombres. El hombre no es propiamente él mismo si se encierra en sí»[116].

Esta peculiar apertura esencial del ser humano fue descrita por Guardini brillantemente en todas sus obras: las antropológicas, las pedagógicas, las espirituales, las teológicas... En su trabajo «El encuentro», afirma que la sentencia evangélica «El que quiera ganar su vida la pierde; el que pierda su vida por mí la gana» (Mt 16,25), constituye «una clave para la comprensión del ser humano»[117]. «Parece una paradoja —escribe—, pero en realidad es la expresión exacta de una actitud básica del ser humano». «La propia identidad, la afirmación viviente en el propio ser, no es algo rígido y terminado. No se logra recluyéndose en el dominio de sí mismo, afirmándose en él y operando a partir de él. Es, más bien, algo elástico, incluso dialéctico. Sólo se la puede conseguir mediante un acto en el cual parece perderse. El hombre no tiene consistencia cuando vive en sí mismo y para sí mismo, sino cuando se halla "abierto", cuando se arriesga a salir hacia lo otro, sobre todo hacia el otro. (...) El hombre llega a ser él mismo cuando renuncia a sí mismo. Pero esto no por adoptar una

[116] Cf. R. WISSER, «Sobre la muerte y la vida de Romano Guardini», en *Folia Humanistica* 6 (1968) 966.

[117] Cf. R. GUARDINI y O.F. BOLLNOW, *Begegnung und Bildung* (Werkbund, Würzburg 1956), p.20.

actitud superficial o por entregarse al vacío de la existencia, sino por entregarse a algo que merece que uno se arriesgue a perderse a sí mismo por ir en esa dirección»[118].

Esta orientación permite a Guardini explicar de forma precisa en qué consiste el núcleo de la experiencia religiosa: «Esta es la forma mejor de educación religiosa: no la que se dirige al estudio detallado e insistente de sí mismo y a la expresión de la propia interioridad, sino la que invita a entrar en el prodigioso mundo litúrgico para vivir en él la fe, admirar la grandeza del Señor, alegrarse de ella, desplegarse y crecer en una atmósfera divina»[119]. Esta entrega activa a lo valioso nos permite descubrir paulatinamente las leyes esenciales de la vida en el espíritu: «Si nos dejamos llevar por la Iglesia, presentimos que hay leyes esenciales en nuestra alma que nosotros mismos desconocíamos; en nuestro cuerpo, en cada palabra, en cada gesto: en todas las cosas alientan imágenes esenciales»[120].

El descubrimiento de estas leyes espirituales nos da li-bertad interior, nos permite desplegar al máximo nuestras mejores potencias por cuanto nos abre horizontes de plenitud: «Obediencia a los maestros, obediencia a las estructuras que se enraízan en lo eterno. Sólo de este modo se supera el hombre a sí mismo, hasta ganar el horizonte que alberga las cosas supremas»[121].

Cuando se comprende por dentro el carácter *relacional* del ser humano, el hecho de que se constituya como persona al fundar relaciones creativas con otros seres, sobre todo con los más valiosos, se entienden como «contrastes» muchos supuestos «dilemas», por ejemplo, el esquema «forma-vida»: «Dominar internamente una poesía lírica o una novela intimista requiere una fuerza espiritual modesta; pero afirmar —y sentir verdaderamente— que la construcción gigantesca del Dante es un mundo de la más fuerte vitalidad y ver a este coloso de la forma como transfigurado por una energía vital exige un poder espiritual que nosotros sencillamente ya no tenemos»[122].

[118] Cf. ibid.
[119] Cf. *Auf dem Wege, Versuche* (Burg Rothenfels, Maguncia 1923), p.117.
[120] Cf. *Liturgische Bildung, Versuche* (Burg Rothenfels, Maguncia 1923), p.82.
[121] Cf. o.c., p.81.
[122] Ibid.

Lo antedicho nos permite comprender que Guardini haya abrigado en su madurez la idea de configurar los estudios teológicos a la luz que desprende la teoría del contraste. «Yo sé —manifestó en una conversación— lo que este libro mío significa: la exposición de una orientación nueva en la forma de pensar que supera a las anteriores. Me había propuesto fundar sobre ella una nueva Teología, pero es demasiado tarde; ya no puedo hacerlo»[123].

La cuestión de los contrastes constituyó para Guardini, de antiguo, una preocupación espiritual, un motivo de inspiración constante y un canon orientador debido a su convicción de que la verdad es compleja porque las realidades del mundo son «polifónicas». Lo expresó en un escrito poco conocido, que refleja fielmente su estilo de pensar y de escribir. Hablando a sus jóvenes del *Movimiento de juventud* acerca de la Iglesia, realidad compleja que ensambla planos diversos de realidad, Guardini pronunció estas palabras, que tienen todo el valor de una confesión y un manifiesto intelectual: «No queremos acogernos expeditivamente a fórmulas hechas, fácilmente manejables, sino penetrar en el espíritu del misterio. Y esto se realiza a través de la verdad. Pero la verdad no es sencilla. Yerra quien dice que lo es. Es sencilla vista desde Dios, pero no desde nosotros. También para nosotros debe llegar a serlo; pero esto se da al final, una vez que el espíritu la ha asimilado con largo esfuerzo. La sencillez que se da al principio no es sencillez de la buena. De ordinario no responde sino a pereza o a afán de simplificación arbitraria y violenta. Hablamos en nuestra experiencia cotidiana de fenómenos poderosos y fenómenos sencillos. Así, por ejemplo, decimos que un sonido de campana es algo puro, sencillo y al mismo tiempo pleno, y en ello consiste su poder y su paz. Nada más cierto. Pero ¿de veras es el sonido de campana algo sencillo? Los que tienen buen oído nos dicen que las campanas más imponentes son precisamente aquellas cuyo sonido tiene más tonos complementarios. Tal sonido, por consiguiente, no es sencillo; en realidad, es más bien un acorde. Un sonido verdaderamente simple sonaría estridente y vacío. Esto remite a algo muy importante, a saber: que las cosas del mundo real son siempre —prosi-

[123] Apud ALFONS ROSENBERG, *Die Welt im Feuer. Wandlungen meines Lebens* (Freiburg 1983), p.149.

guiendo el símil musical— polifónicas. Sólo las cosas artificiales que el hombre produce (...) son "sencillas". Las cosas vivientes surgen siempre por la colaboración de fuerzas diversas. Son polifónicas, complejas. Y por eso tienen poder y realidad. En ellas resuena de algún modo el todo»[124].

Guardini había manifestado en 1955 ciertas dudas acerca de la conveniencia de realizar la segunda edición de *El contraste,* por cuanto se trataba de «un mero trabajo de juventud», «el esbozo de una idea»[125]. Pero en sus últimos años tuvo el presentimiento lúcido de que este trabajo empezaría desde entonces a mostrar su verdadera significación e importancia[126]. En *El contraste,* Guardini pone las bases de su empeño pedagógico de enseñar a pensar de modo integral, comprehensivo, integrador. Es un mensaje de equilibrio que bien haremos en asumir si queremos superar la tendencia disociadora de la Edad Moderna y configurar a buen paso y con firmeza la verdadera época «postmoderna», que Guardini se esforzó en perfilar y promover[127].

[124] Cf. *Versuche über die Gestaltung der heil. Messe* (Hess, Basilea), p.25.
[125] Cf. *Der Gegensatz,* p.9; *El contraste,* p.65.
[126] Cf. HANNA BARBARA GERL, l.c., p.235.
[127] Sobre esta cuestión y, en general, sobre el estilo de pensar de R. Guardini, pueden verse amplios análisis en mi obra *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente* (Cristiandad, Madrid 1966), sobre todo el capítulo 5: «Romano Guardini, heraldo de una nueva era», p.85-146.

BIBLIOGRAFIA SOBRE LA «TEORIA DEL CONTRASTE» EN R. GUARDINI

BABOLIN, A., *Romano Guardini, filosofo dell'alterità* (Zanichelli, Bolonia 1960).

ESCHWEILER, K., *Die zwei Wege der neueren Theologie* (Augsburg 1926).

GERL, HANNA BARBARA, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk* (Maguncia 1985).

— «Leben in ausgehaltener Spannung», en *Der Gegensatz* (Grünewald, Maguncia ^{3}1985).

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente. Estudio metodológico* (Cristiandad, Madrid 1966).

RADEMACHER, A., *Religion und leben* (Freiburg 1926).

REDING, M., «Romano Guardini. Denker des Gegensatzes», en *Die Warte* 17 (febrero 1960).

RIVA, G., *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung* (Ed. Dehoniane, Bolonia 1975), p.56-57.

SCHLÜTTER HERMKES, M., «Gegensatzlehre Guardinis», en *Hochland* 26 (1928), p.539.

SOMMAVILLA, G., «La filosofia di Romano Guardini», en ROMANO GUARDINI, *Scritti filosofici,* I (Fratelli Fabbri Editori, Milán 1964), p.3-121.

VIRGILIO, M., «Guardini, filósofo», en *Humanitas* 21 (Milán 1966) 13-36.

WUCHERER-HULDENFELD, K., «Die Gegensatzphilosophie R. Guardinis», en *Wissenschaft und Weltbild* 8 (1955) 288-301.

EL CONTRASTE

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION ALEMANA

El libro va dedicado a Karl Neundörfer. En plena justicia, sin embargo, debiera figurar también su nombre sobre el título. El sabe bien cómo surgieron estos pensamientos. También a él le pertenecen, y no sólo porque algunos de ellos procedan de él.

Iniciamos el estudio de estas cuestiones en el invierno de 1905. Desde entonces han ido desarrollándose las ideas. En el año 1912 intenté darle forma a todo el conjunto; lo esencial estaba preparado. Pero las notas quedaron sin su redacción definitiva. En una serie de trabajos monográficos fueron sometidas a prueba las ideas fundamentales. Varias de mis obras llevan en sí, como orientación y principio regulador, la idea del contraste; me refiero a mis ensayos acerca de la Filosofía y Teología de San Buenaventura —uno sobre su doctrina de la Redención y otro, todavía inédito, sobre las «imágenes fundamentales» de su sistema de pensamiento—; a los escritos *El espíritu de la liturgia, El sentido de la Iglesia, Formación litúrgica,* y finalmente, a una serie de investigaciones breves, algunas de ellas agrupadas en el volumen titulado *En camino.*

Y pasaron casi veinte años. En el semestre del invierno de 1923-24 desarrollé el tema en una conferencia dada en la Universidad de Berlín. Los rasgos fundamentales siguen siendo los mismos; la única diferencia es que se ha ensamblado todo más claramente en torno al problema de lo concreto.

Por mi parte, hubiese deseado retrasar una vez más la redacción para que ganase densidad y claridad. Lo que aquí puedo aportar es algo muy escaso, a veces no mucho más que un esqueleto, y éste no deja ver fácilmente la riqueza que pueden aportar estos pensamientos. El trabajo es calificado de propósito como un «ensayo»; todo en él es un primer esbozo. Las tesis y las soluciones están menesterosas, sin duda, de múltiples mejoras. La fundamentación empírica tie-

ne un carácter como accesorio y esquemático; no puede pretender otra cosa que esclarecer las ideas fundamentales y darles vida. Todavía queda mucho por hacer. Pero debo contentarme de momento con lo hecho para que no pierda actualidad el trabajo de tantos años. Los pensamientos fundamentales del mismo están en gran medida operantes en esta obra de múltiples formas: contenidas o extremadas, rigurosas o distorsionadas. Por eso creo deber publicarla, si bien naturalmente como algo provisional, a modo de «ensayo».

El hecho de que la idea del contraste sea estudiada a una con el problema gnoseológico de lo concreto puede ir en perjuicio de esta investigación. En sí, dicha idea es totalmente independiente de este planteamiento noético. Pero gana mediante esta vinculación en interés vital; y dado que nos importa sobremanera estudiar la significación de lo conceptual y lo viviente en el conocimiento —tema en torno al cual han surgido ciertas teorías unilaterales muy desorientadoras—, parece justificado todo intento de abordar este problema de un modo cuidadoso y atento al conjunto de las cosas.

Tal vez se diga que estas ideas habían sido ya escritas. Ciertamente, he recibido muchas sugerencias. Pero todo lo esencial es propio mío, aunque otros lo compartan. Puedo, por tanto, sin injusticia poner mi nombre al frente de esta obra, si bien con el deseo de que represente también al de mi viejo compañero de viaje.

Potsdam, otoño 1925.

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION ALEMANA

El presente libro apareció por primera vez en 1925, hace por tanto treinta años, y estaba agotado hace mucho tiempo. A lo largo de este tiempo se me planteó a menudo la cuestión de si debía reeditarlo o no, pero no pude nunca decidirme a ello. No era mucho más que un trabajo de juventud; formalmente era, en el fondo, el mero esbozo de una idea, lo cual hacía necesario, a mi entender, una refundición total del trabajo. Pero esto implicaba, a su vez, una redacción completamente nueva, y para ello no encontraba el tiempo suficiente.

Entretanto, el libro siguió siendo reclamado por el público, incluso y de modo especial en los últimos tiempos; esto me movió a reimprimirlo sin cambio alguno, excepto unos cuantos pasajes prestos a equívocos.

Ruego por ello al lector tenga a bien no olvidar de qué época procede este libro. Debo añadir, sin embargo, que sus pensamientos fundamentales, después de someterlos a prueba aplicándolos a diversos problemas concretos, me siguen pareciendo tan verdaderos como al principio.

Munich, enero 1955.

ROMANO GUARDINI

Capítulo I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1. LO CONCRETO-VIVIENTE, Y COMO PUEDE SER CAPTADO MEDIANTE EL CONOCIMIENTO

Si nos estudiamos a nosotros mismos, si nos vemos internamente, encontramos una forma *(Gestalt)* corpórea, miembros y órganos, estructuras y órdenes psíquicos; encontramos procesos de tipo interno o externo, impulsos, actos, cambios de estado. Todo lo que ahí hay o sucede lo vemos como una unidad. Y no sólo nos aparece a nosotros como tal, sino que lo es. Deberíamos desconfiar de toda percepción si quisiésemos dudar de que somos verdaderamente una unidad psicosomática. Lo somos; y no podemos sino integrar en esta unidad todo lo particular que somos, lo que sucede en nosotros y a través de nosotros, bien en calidad de elemento estructural que contribuye a configurar dicha unidad, o bien de operación que procede de la misma.

Esta unidad no consiste en el hecho de estar ordenado el organismo en una dirección única, como sucede, por ejemplo, con la máquina. En ésta, las partes se hallan correlacionadas mutuamente de modo exclusivamente mecánico. Pero aquí, en mí, yo me veo obligado a añadir a todas las otras relaciones —de yuxtaposición, subordinación y superioridad— la relación de profundidad. Aquí encuentro un «dentro» y un «fuera». Esto se revela en la forma como se relacionan las partes u órganos anatómico-internos con los externos; en los fenómenos de la sensibilidad y del movimiento; en el modo de vincularse los procesos de la conciencia con los corporales, o las actividades internas psíquicas con las más superficiales. Es un tipo de relación al que sólo puedo hacer justicia si veo una realidad interna en relación con una externa. Algo externo se adentra en algo interno hasta un punto máximo de profundidad; y algo interno pasa al exterior hasta un límite extremo. En la máquina no en-

cuentro esta forma de relación. Aquí, todas las partes se hallan meramente yuxtapuestas, o superpuestas, o infrapuestas. La unidad de lo viviente también implica esta ordenación propia de la máquina; pero no se agota con ella. No está meramente compuesta de partes, sino que posee, además, una dirección en profundidad. Basta una observación superficial para advertir que el conjunto viviente se provee de fuera adentro —se alimenta de materia y savia— y se estructura de dentro afuera: crece.

Esta unidad es fruto de un acto de constitución. Y de nuevo una observación inmediata nos muestra que tal unidad está configurada conforme a un plan. Pero no en el sentido de que materiales diferentes se yuxtapongan siguiendo un orden casual, o que fuerzas e influjos externos se crucen, aunque todo esto sucede también. Esencialmente, se trata aquí de un acontecimiento ordenado y dirigido por un plan integrador, por una forma *(Gestalt)* internamente presente y operante.

Todo lo particular aparece integrado en una unidad: el todo es constituido de dentro afuera sobre la base de un plan ordenador. Pero yo encuentro todavía algo más en mí. Me experimento no sólo como el centro de procesos que pasan a través de mí, sino, también y ante todo, como un origen. En mí —este «en» tiene diversas significaciones, pero tomémoslo, de momento, en toda su sencillez— surgen impulsos. En mí se originan ciertos actos. Me hallo estáticamente en mí como una construcción cerrada; pero también me veo como una unidad dinámica de acción autónoma.

Muchas cosas podrían decirse acerca de esto, a saber: que yo no me siento como un ser fragmentado, sino como un todo estructurado de dentro afuera; no como un acontecer falto de sentido propio, sino como una línea de devenir específica; no como un manojo casual de propiedades, sino como una forma *(Gestalt)* dotada de esencia propia. Pero todo esto significa que me siento como algo concreto. Y esta realidad concreta está en sí; de fuera adentro, de dentro afuera; se constituye a sí misma y actúa a partir de un centro originaro propio. Esto significa que es viviente.

Con lo dicho es suficiente para plantearse la cuestión que aquí nos ocupa: ¿Pueden ser captadas cognoscitivamente estas realidades vivientes-concretas? Esta pregunta fue respondida de muy diversas maneras.

El pensamiento medieval consideró al individuo como científicamente no captable y a lo viviente como no expresable, lo que en nuestro caso significa lo mismo. Este punto de vista fue llevado a su grado extremo de unilateralidad por el pensamiento racionalista-mecánico. Para éste, el conocer real se identificaba con el conocer científico. Pero científico es sólo el conocer que se realiza mediante conceptos. (Como modelo originario de todo conocimiento conceptual se tomó el conocimiento matemático. Así se llegó a identificar el conocer en general con el conocer matemático.) Al entender el conocimiento de este modo, lo viviente-concreto quedó forzosamente fuera de su ámbito. Pues lo viviente-concreto no puede ser captado mediante conceptos. El concepto se dirige esencialmente a lo puramente general, lo abstracto y formal. Naturalmente, es un medio de captación de realidades concretas, pero opera a través de lo universal, que es común a las mismas. Lo individual, por el contrario, está relacionado con lo universal, pero significa algo más que este mero universal; es algo más que un «caso» del mismo. De ahí que frente a lo viviente-concreto se sienta necesariamente inseguro el pensamiento meramente conceptual, formalista. Lo viviente-concreto no puede ser para éste sino punto de partida para su acceso a lo abstracto, material del que extraer las formalidades de los conceptos. Lo viviente mismo, como tal, le resulta inaccesible.

Puede suceder, sin embargo, que un pensamiento así conformado intente captar realmente lo viviente-concreto. En ese caso, debe éste adaptarse al único medio de conocimiento reconocido por esta forma de pensar: el concepto abstracto-formal. Así surge la Psicología analítica, la ciencia analítica del hombre y de la historia. En ella se disuelve lo viviente-concreto. La cerrada unidad psicofísica es diluida en un manojo de procesos fisiológicos o psicológicos. Un resto de unidad debe ser, no obstante, conservado; hay que pensar de algún modo un plano que esté bajo las cosas particulares y los procesos, y les sirva de plataforma en que realizarse; se necesita admitir un punto impreciso de confluencia que agrupe los múltiples hechos y sucesos físicos, químicos y biológicos. Pero esto no es sino una concesión metódica, un concepto auxiliar o un resto todavía no eliminado de la concepción metafísica desechada. De modo semejante, las figuras *(Gestalten)* históricas son reducidas a entramados de fuerzas in-

terrelacionadas. Una concepción evolutiva de la historia convierte a ésta en una onda fugitiva en el torrente de la historia de la raza, en un momento pasajero del proceso cambiante de la especie. Las teorías basadas en la fuerza configuradora del entorno o «milieu» reducen las figuras *(Gestalten)* existentes, su obrar y todo el conjunto de aconteceres que se dan en su torno a un tejido de fuerzas climáticas, biológicas, económicas y sociológicas.

Tal unilateralidad provoca necesariamente la opuesta. Lo viviente-concreto es sustraído a este procedimiento científico racionalista y reductor para ser encomendado a un órgano de conocimiento especial: el conocimiento irracional. Bajo esta denominación se entiende, más o menos claramente, una forma de conocimiento que está más próximo a la vida que el entendimiento que opera conceptualmente. No sólo le está más cercano, sino que es igual, en su esencia, a la misma. El trabajo intelectual de la Ciencia es considerado como algo muerto o mortal. En contraposición a él, se ve en toda otra forma de conocimiento algo cercano a la vida, incluso vivo en sí mismo. Y hay que notar que, en una u otra medida, los autores a que aquí aludo toman muy en serio esta voluntad de acercamiento a lo vital. La concepción más extremada intenta distanciar por completo esta forma de conocimiento de la intelectual, y la denomina «sentimiento», «instinto». Está aquí operante la idea de que se trata de una vinculación inmediata con el objeto, de una especie de contacto, tacto o captación. De esta concepción, alejada como ninguna de lo racional, se deriva la actitud irracionalista, que va precisando poco a poco sus características. Lo que era un tocar y un asir se convierte en un «ver» *(Schauen).* El objeto no es captado a través de conceptos, juicios y raciocinios; respecto a esto, la orientación fundamental sigue siendo la misma. Pero tampoco se lo capta a través de un sentir vital, sino mediante un acto imaginativo *(bildhaft);* una intuición *(Anschauung)* que no se alumbra a base de razones, sino merced a una íntima autenticidad y claridad. Este acto, cuya descripción se desplaza desde el punto límite de la mera experiencia inmediata vital hasta la «intuición espiritual», es, según los irracionalistas, el medio de captación propio de lo viviente-concreto.

En todo ello hay mucho de verdadero. Es evidente que se da de hecho el proceso cognoscitivo que aquí es designado como «sentimiento». (El vocablo, naturalmente, conduce

a error, pues sentir es un estado de concentración y expansión, de tensión y distensión; el conocer, en cambio, es un acto.) Pero lo que se quiere significar con ello está concebido de modo totalmente impreciso; presenta diversas formas y sentidos. Obviamente, se da asimismo el proceso de conocimiento que fue designado como un «ver» *(Schauen).* Pero debería decirse en qué consiste la esencia de tal visión, en qué se distingue de la intuición sensible y, además, del concepto, por una parte, y del «sentimiento», por otra. Pero en tanto que estos actos de conocimiento son enfrentados al conocimiento racional —concepto, juicio y raciocinio—; en tanto que son dejados al ir y venir incontrolable del flujo vital o bien a la inspiración interna —con lo cual son rechazados como algo esencialmente ajeno los procesos de conocimiento conscientes, las pruebas racionales y las correlaciones lógicas—, tales procesos cognoscitivos no tienen para la Ciencia sino una significación de fenómenos psicológicos o históricos. Pero como fuentes de conocimiento, como «actos productivos», no tienen valor alguno.

Nos preguntamos ahora: ¿Queda abierto algún otro camino?

El carácter supra-racional de lo viviente-concreto debe ser salvaguardado. Por lo tanto, el acto específico de conocimiento que capta lo concreto en cuanto tal no puede ser una mera conceptualización abstractiva. Debe poseer una viva concreción, plenitud, rotundidad. No debe ser meramente formal o estar orientado a lo formal, como el pensamiento conceptual; antes debe ser viviente-concreto en su estructura misma y orientarse esencialmente a esta concreción. Debe hallarse patentemente en relación con lo que se ha expresado antes con los vocablos «sentir» o «ver». Pero, por otra parte, a la Ciencia sólo le pertenece lo que opera con conceptos. Ciencia es captación conceptual de objetos en juicios y raciocinios. En esto radica su verdadero carácter: que todo quede perfectamente claro, que toda actividad intelectual y cada uno de sus momentos sea realizado de modo consciente y libre, que en todo tiempo se pueda dar razón de lo afirmado y suscitar el asentimiento de los demás. La Ciencia es trabajo intelectual.

Esto parece ponernos en la difícil situación de tener que exigir cualidades contradictorias a un mismo acto.

¿O es, más bien, que las condiciones dichas no se oponen mutuamente? ¿Será, acaso, que el conocimiento intuitivo y el racional, bien vistos, no se excluyen entre sí, sino que incluso se implican y presuponen?

Ante todo debemos aclarar el concepto de lo *racional.* No es tan unívoco como pudiera parecer.

Tendemos a considerar como contradictorias la intuición —cercana a la vida— y la conceptualización abstractiva; nos inclinamos a pensar que el conocimiento conceptual destruye necesariamente la intuición viviente y que ésta, a su vez, por fuerza, falsifica el pensar. Pero no sucede así. ¿Cuál es la posición al respecto del pensamiento griego? Éste afirmó el concepto y llevó la abstracción hasta lo último. Y, no obstante, ¡qué fuertes estaban entre los antiguos las fuerzas de la vivencia mística y de la intuición simbólica! De los cultos órficos a las *religiones místéricas* helenísticas corre una misma línea; las fiestas de Eleusis culminaban abiertamente en una forma de conocimiento simbólico, impulsado por una transformación religiosa. Pero estos «misterios» no fueron considerados como una superstición contraria a la seriedad científica; se hallaban, más bien, insertos en la trama de los elementos que constituían una personalidad completa. Y este mismo pueblo griego no se sintió entorpecido por el entendimiento en su capacidad de creación plástica. A ojos vistas, la conceptualización abstractiva y la capacidad de configuración, de visión y de vivencia no se causaron el menor daño mutuo. El intelectualismo más decidido, el trabajo del entendimiento formal, la elaboración de conceptos bien precisos se hallan en esta misma relación de equilibrio con el arte creador y la intuición de lo irracional.

En la Edad Media no sucedió otra cosa. Su estilo de pensar confiado, no debilitado por forma alguna de cansancio conceptual, no amenguó la fuerza de la visión mística. Hubo, ciertamente, personas hostiles al trabajo científico, por ejemplo, en los círculos de los moralistas de orientación practicista o entre los hombres consagrados a la perfección religiosa. Piénsese en San Bernardo de Claraval y en sus ataques a los «dialécticos»; o en la *Imitación de Cristo,* que tan insistentemente subraya cuánto mejor es tener un vivo arrepentimiento que saber su definición. Pero estos casos no deben ser tomados aparte. Eran medidas reguladoras en

medio del conjunto de la vida espiritual[1]. Por lo demás, vemos que el trabajo conceptual de los escolásticos está unido con la visión de los religiosos y los místicos, y, en no menor grado, con la fuerza plástica del artista y la penetración simbólica del hombre que vive litúrgicamente. Los grandes místicos eran también escolásticos. Eckhard asumió a Tomás de Aquino y sólo puede ser entendido a partir del pensamiento de éste; e igualmente Taulero, Susón y Johannes Ruysbroeck. Y así como los mismos que se entregaban gustosamente a la actividad intelectual vivían, no obstante, en el mundo de signos e imágenes de la liturgia, del arte religioso y la leyenda, así también el trabajo intelectual de la Edad Media se tejía sobre un fondo de visión religiosa e incluso mística. El entramado conceptual de un Santo Tomás de Aquino, para no hablar de San Buenaventura o los Victorinos, sólo adquiere su auténtica plenitud de sentido y su tensa energía cuando es visto como la expresión formal de una vivencia metafísica o religiosa.

Después tuvo lugar un cambio. A mi entender, el pensamiento científico y su instrumento, el concepto, se separaron de la vida y de cuanto significa configuración, y recibieron con ello una orientación especial. No puedo entrar aquí en pormenores, pero lo cierto es que en la Antigüedad y en la Edad Media el pensamiento científico estaba integrado en la trama vital del hombre cognoscente de modo manifiesto y decidido. Con lo cual el concepto, sin perder el carácter de medio de captación de lo abstracto-universal, poseía a las claras una profunda vecindad con lo vital. En estas condiciones, se comprende que hubiese múltiples correlaciones entre el concepto y la imagen, el pensar y el ver. Por otra parte, la visión, la imagen y el símbolo deben de haber estado más cercanos al concepto, más saturados de pensamiento. Pero también aquí se realizó necesariamente el cambio. Como en todos los ámbitos de la vida, se escindieron entre sí las diferentes actividades espirituales y sus correspondientes actos específicos; se afirmaron en su propio ser y llevaron esta autoafirmación hasta el extremo. Así surgió el moderno y específico «concepto conceptual», que tiene su modelo más

[1] En rigor, no se debe leer a Tomás de Kempis sin contar con Tomás de Aquino.

acabado en la fórmula matemática. Se diferencia del anterior «concepto viviente» en una medida semejante a como se distingue la moderna y específica «intuición intuitiva» de la intuición anterior, próxima al pensamiento y esclarecida por él[2].

Esto debe ser debidamente sopesado. El Racionalismo y su polo opuesto, el Intuicionismo, son, al parecer, actitudes específicamente modernas. Surgen a impulsos del acontecimiento nuclear de la Edad Moderna: la separación y autofundamentación de los diferentes ámbitos vitales. La Antigüedad y la Edad Media no vivieron tal experiencia. Los desconocen totalmente. Se llega necesariamente a muy erróneos juicios sobre la Antigüedad y la Edad Media si se olvida esta circunstancia; en nuestro caso, si se identifica el concepto antiguo y medieval con el actual. Aquella forma de pensar era intelectual, pero no racionalista. Valoraba los pensamientos y el concepto, pero con ello se sentía vinculado a la vida y a la capacidad intuitiva y plástica. Así como valoró la imagen y la visión sin abocar a una aversión intuicionista del concepto, tal visión estaba, más bien, abierta a la claridad conceptual.

Podría, pues, muy bien ser que, vistos esencialmente, concepto e intuición estuviesen en una profunda relación mutua, de modo que el dilema «o lo uno o lo otro», del que surge la aporía fundamental del problema del conocimiento de lo concreto, no resulte insuperable. Tal aporía vendría a significar meramente que en el proceso de la crisis de la cultura moderna —de modo semejante a como pasó en los demás ámbitos— las actividades humanas fundamentales y decisivas se desgajaron de la primitiva unidad precrítica, se hicieron conscientes de su modo especial de ser y de sus tareas específicas y se constituyeron a sí mismas conforme a

[2] Este carácter holista puede advertirse también en los restantes ámbitos espirituales y en las diversas formas de actividad. El arte medieval, por ejemplo, estaba más profundamente enraizado en la vida cultural que el arte específicamente estético de la actualidad; lo mismo, la actividad política y económica, etc. Cierto que esta unidad era precrítica y a menudo degeneró en acrítica. Muchos fenómenos —hoy día chocantes— de la vida política, científica y religiosa de aquel tiempo se explican por esta despreocupada conciencia de unidad. La separación tenía que venir. Pero la distinción degeneró en escisión: la autonomía moderna de los distintos ámbitos espirituales. Nuestra tarea actual consiste en lograr una nueva forma de unidad, acreditada con rigor crítico.

un criterio de «pureza crítica». Con lo cual se perdió la unidad del sujeto viviente de la cultura, así como la del orden de los valores que se hallan en una relación de fundamentación mutua. De una autonomía equilibrada y respetuosa con el modo de ser de cada realidad y con el conjunto se pasó a una autonomía absoluta: he aquí el autonomismo. La orientación de nuestra ruta espiritual apunta, sin embargo, hacia una nueva forma de unidad. En ésta, si las posibilidades fundamentales del hombre, los ámbitos de la cultura y los valores están ordenados conforme a su ser esencial, se darán sin duda entre ellos relaciones de tensión, pero no de contradicción.

¿Será posible, acaso, adjudicar la tarea de hacerse cargo de lo viviente-concreto a una forma de «visión», no en el sentido de que quede ésta —como sucede en la mera intuición vitalista o en el arte— abandonada a su fluir autónomo, sino que sea apresada con medios científico-conceptuales y puesta así al servicio de la Ciencia? Dicho de otra manera: ¿Será posible, tal vez, dejar inalterado el acto de intuición en su esencia, al tiempo que se le prescribe el camino a seguir mediante conceptos unívocos y científicamente precisos, de modo que concepto e intuición vengan a quedar vinculados en su marcha hacia un grado supremo de autenticidad?

Demos esto por posible y preguntemos: ¿Qué conceptos pueden realizar esta tarea?

Habrá de ser un entramado conceptual de una clase singular.

2. EL HECHO DEL CONTRASTE EN GENERAL

De hecho, parece existir una determinada trama conceptual que se presta a ello: el contraste conceptual, o más exactamente: los conceptos que se hallan en relación de contraste. Intentemos aclarar de modo provisional esta noción de «contraste».

Es ya conocida, naturalmente, desde hace tiempo. Que hay contrastes ya fue dicho antiguamente, y la idea del contraste fue aplicada especulativamente e incluso utilizada empíricamente. Así, por ejemplo, la Filosofía y Teoría de la Religión neoplatónicas tuvieron noticia de ello, y lo mismo el mundo del pensamiento gnóstico dependiente de ella. La

idea del contraste o la polaridad[3] parece pertenecer a las bases del pensamiento de orientación platónica. Se pueden señalar los problemas a propósito de los cuales surge la idea del contraste en esta corriente filosófica cuando se mueve libremente. De ahí que tal idea florezca a lo largo de la Historia de modo especial cuando prospera el estilo de pensar platónico. En el período romántico, por ejemplo, dicho florecimiento tuvo lugar con tal riqueza de observaciones y fuerza intuitiva que se consideró la idea del contraste —muy injustamente, por otra parte— como el pensamiento romántico por excelencia[4]. En la Filosofía y Teoría de la Ciencia de Goethe adquiere la idea de contraste gran significación. Y en el pensamiento de los últimos veinte años vuelve a surgir con más fuerza, pues se halla indudablemente en una relación singular con la situación espiritual de nuestro tiempo.

No se trata, pues, de algo nuevo. Creo, sin embargo, advertir que este pensamiento suele aparecer de ordinario bien en forma de brillantes ideas y observaciones, bien en el seno de una especulación de tipo misterioso o fantástico, a veces de una calidad muy cuestionable. En casos, son calificadas de «contrastes» ciertas realidades que no caen en absoluto bajo este concepto, como el espíritu y la materia. Finalmente y sobre todo, observo que estas especulaciones fracasan a menudo en el punto decisivo y confunden «contraste» y «contradicción». Con lo cual se precipitan en una falta de claridad que encierra consecuencias no sólo intelectuales, sino profundamente antropológicas.

Lo decisivo es aquí, ante todo, destacar lo más claramente posible el hecho del contraste y el entramado conceptual que lo capta; en segundo lugar, mostrar lo que este último aporta al problema filosófico de lo viviente-concreto. Finalmente, hay que preguntarse qué es lo que significa la idea del contraste en orden a una relación viva con el mundo.

¿Qué significa el vocablo «contraste»?

Examinemos de cerca el contenido de lo experimentable. ¿Qué es lo que encontramos en la experiencia? Colores,

[3] Bien vistos, los conceptos de contraste y polaridad se identifican. Yo prefiero el primero por estar menos gastado.

[4] Demasiado injustamente, pues la interpretación romántica del concepto de contraste destruye precisamente la más profunda esencia del mismo. Véanse acerca de esto las explicaciones de las páginas 90, 94, 127, 174.

contornos accesibles al tacto, gustos, olores. En definitiva, cualidades, algo totalmente irreductible. Hallamos cuantidades: medidas de extensión, fuerza, peso, movimiento. Encontramos formas, figuras *(Gestalten).* Pero, con ello, la realidad experimentable no está todavía bien vista y expresada: no captamos «colores», sino cosas coloreadas; más exactamente: percibimos esta hoja, con su determinado color verde; no captamos formas de sabor, sino este fruto, con su característico y aromático sabor de fruta del Sur.

Ahora surge la siguiente pregunta: Cuando captamos, por ejemplo, la forma *(Gestalt)* de un cuerpo, ¿se nos ofrece tan sólo el hecho de esta forma determinada o hay algo más que no está dado sin más a una con él pero aparece inseparablemente unido al mismo tan pronto como no nos contentamos con la determinación conceptual abstracta de la forma, sino que pensamos en su forma concreta? Esto nos llevaría a establecer la siguiente pregunta: Cuando un cuerpo es redondo, ¿de qué modo lo es?

Sigamos con nuestro ejercicio de autoexperimentación. Todas estas consideraciones deben llevarnos, en definitiva, a un conocimiento más inmediato del fenómeno de lo humano-viviente. Pensemos en la forma redonda de un miembro, de la punta de un dedo. ¿De qué modo es esta singular redondez una forma redonda? ¿Es esta superficie un entramado, de suerte que se da ininterrumpidamente, de un trazo, y la forma *(Gestalt)* se realiza de modo continuo? Manifiestamente, éste es el caso. Yo lo veo, y no me dejaré engañar en cuanto a este dato de mi percepción por ninguna forma de atomismo. Tengo derecho a rechazar el juicio de que este entramado es una mera ilusión y que la intuición del mismo se reduce a un procedimiento expeditivo para captar una serie de múltiples superficies pequeñas separadas. El entramado de la superficie está sencillamente ahí. Lo veo. Lo experimento. Siento cómo mi forma *(Gestalt)* se constituye mediante los mil elementos que la integran. Pero también lo siguiente es verdad: Si miro de cerca mi mano, veo que las diferentes superficies parciales integradas están articuladas en formas distintas, y en elevaciones y concavidades, en pliegues más grandes y más finos. La correlación primera es debilitada, amenazada incluso por esta visión más cercana. Aparecen los pequeños órganos de la piel; más tarde, los grupos celulares; después, las células

mismas. Estas, por su parte, están constituidas por partículas elementales; etc. Cada uno de estos niveles de articulación significa una amenaza, una disminución de la correlación mutua de las partes que forman el entramado. Si apuramos la investigación, llegamos al ámbito de las últimas partículas que constituyen la materia. Sin entrar de lleno en la cuestión, debemos, sin embargo, tomar de la Física la idea de que la materia está, en definitiva, constituida por unidades que no tienen entre sí la menor vinculación inmediata. Con ello desaparecería definitivamente el nexo entre la línea, la superficie y el cuerpo.

Otro ejemplo: Nosotros reconocemos un acto —digamos, la emisión de un sonido— como un entramado de diversos factores. Un impulso unitario lo impele; el movimiento sincronizado de los pulmones, la tensión constante de los músculos de la garganta y las cuerdas vocales. A lo cual hay que agregar la representación constante del tono a emitir. Se trata, por tanto, de una continuidad dinámica, así como la superficie de la mano lo era estática. Pero también aquí advertimos la existencia de articulaciones distintas. El proceso constante del respirar se divide en inspiración y espiración del aire, hasta tal punto que puede ser interrumpido voluntariamente. El movimiento de las cuerdas vocales se divide en oscilaciones, de modo semejante a como todo movimiento vivo que perdura tiende a configurarse en ritmos...

Un tercer ejemplo: Nosotros sentimos nuestro ser como activo. Los actos se suceden constantemente unos a otros. Tan pronto como algo en nuestro ámbito vital se torna rígido, lo sentimos como muerto, como un cuerpo extraño en la vida anímica y en la corpórea. Incluso el rígido esqueleto óseo se halla inserto en el movimiento general del cuerpo, aparte de que posee, además del dinamismo biológico, el físico y el químico. La teoría dinámica de la constitución de la materia explica el átomo como un sistema de unidades circulares de energía. Prescindiendo de la veracidad de esta representación desde el punto de vista físico y filosófico, estos fenómenos nos llevan en última instancia a diluir lo estático en movimiento y lo rígido en fuerza. Sin embargo, nosotros nos experimentamos a nosotros mismos como un sistema estático, desde la estructura exterior del cuerpo hasta el átomo. Pues resulta obvio que este último no consiste sin más en «energía». Construir lo existente a base de meras

unidades de energía puede ser útil para la especulación fí-síica; pero si se pretende con ello expresar los hechos de modo integral, se incurre en falsedad. Demasiado claramente se alteran en la Historia la concepción dinámica y la estática; y resulta imposible concebir unidades circulares de energía; la misma expresión intenta desplazar algo estático hacia una representación que se cree puramente dinámica.

Pero ¿cómo puede una cosa, un proceso, un hecho, ser a la par continuo y discreto, río indómito e interrupción de este río? ¿Cómo puede algo ser, a la vez, acto *(Akt)* y estructura *(Bau)?* Aquí tropezamos, evidentemente, con una forma singular de relación. En cuanto la cosa aludida es lo uno, no puede ser lo otro, bajo riesgo de anular la ley de identidad. Lo uno —por ejemplo, la estructura— significa, en virtud de su peculiar sentido, la anulación de lo otro —en este caso, del acto—. Pero no una anulación semejante a la que subyace en la expresión «está claro» frente a su contraria «está oscuro», o en la expresión «esto es bueno» frente a su contraria «esto es malo». Aquí se trata de oposiciones que se niegan mutuamente y no pueden darse, por tanto, a la vez. Las significaciones, en cambio, que laten en los conceptos ser-acto, ser-estructura, continuidad-articulación se relacionan entre sí de modo distinto. También aquí se anulan ambas significaciones en un primer momento. En cuanto se las toma en sentido peculiar, la una no tolera a la otra. En el sentido en que algo es acto, no puede ser estructura. Pero esta mutua exclusión no es radical; no es absoluta, sino relativa. Y ello en cuanto tomamos ambas significaciones en toda la amplitud que corresponde a su verdadero ser, es decir, en cuanto las pensamos no de modo abstracto, sino realizadas en la cosa concreta. Pues la «cosa» es, manifiestamente, lo uno y lo otro a la par, acto y estructura. No por mezcla de ambas significaciones específicas ni por un compromiso entre ambas o por la síntesis de las mismas en una tercera realidad superior. La unidad que aquí late es, evidentemente, de género singular.

Esta relación especial, en la que dos elementos se excluyen el uno al otro y permanecen, sin embargo, vinculados e, incluso —como veremos más tarde—, se presuponen mutuamente; esta relación que se da entre los diferentes tipos de determinaciones —cuantitativas, cualitativas y formales *(gestaltmässigen)*— la llamo *contraste (Gegensatz).*

3. ESBOZO DE UN SISTEMA DE LOS CONTRASTES

Todo el ámbito de la vida humana parece estar dominado por el hecho del contraste. En todos sus contenidos puede ser esto, al parecer, mostrado. Probablemente, no sólo aquí; probablemente subyace este hecho en todo lo viviente, tal vez en todo lo concreto en general. Pero me limito expresamente al ámbito de lo humano, de aquello que se me ofrece cuando dirijo la mirada hacia mí mismo.

En este ámbito encontraríamos innumerables procesos, estados, actos y relaciones que ostentan un modo de ser contrastado. Las Ciencias de lo psíquico, lo social y lo moral y otras ofrecen constantemente nuevas pruebas al respecto. Esto nos lleva a plantear la siguiente pregunta: ¿Pueden reducirse estos múltiples tipos de contraste a unos cuantos modos fundamentales y precisos de «contrasteidad»?

A lo largo de muchos años de reflexión y experimentación pormenorizada se me han ido aclarando un cierto número de contrastes últimos. Creo que éstos son los que aquí se buscan. Muchas pruebas realizadas a posteriori en diversos ámbitos de la autoexperimentación humana parecen demostrar que se trata aquí de contrastes fundamentales de lo humano-viviente. Esta serie de contrastes tiene incluso la pretensión de que fuera de ella no existen otras formas de contraste últimas. Todos los otros contrastes que pueden aducirse deben ser, según esto, contrastes particulares, que pueden ser reducidos a aquéllos como formas universales que son. Si es posible precisar de hecho las formas últimas de contraste, sigue siendo un problema. A mí, sin embargo, múltiples observaciones y reflexiones me han proporcionado tan numerosas confirmaciones que no me parece injustificada tal pretensión.

Ahora bien, estos contrastes no constituyen un montón informe, antes se agrupan en órdenes y grupos determinados, que se hallan, por su parte, en una relación precisa. De modo que está permitido, en un sentido que todavía hemos de aclarar más de cerca, hablar de un sistema de los contrastes.

En él distingo un primer grupo, y los contrastes que implica los denomino *intraempíricos*. Estos se dan en el ámbito de lo humano, en cuanto es experimentado o puede serlo. A ellos pertenecen lo corpóreo y lo psíquico, ámbitos accesi-

bles a la percepción externa y a la interna, respectivamente. Puedo preguntar aquí por las propiedades y los actos corpóreos o psíquicos del hombre; de esta pregunta surgirían las diferentes ciencias que estudian al hombre. Pero puedo también preguntar: ¿Cómo se presentan estas propiedades, procesos y relaciones desde el punto de vista de la contrasteidad? ¿Hay contrastes últimos, contrastes que dominan a los demás y no pueden ser reducidos a otros más simples? De tal pregunta brota el grupo de los contrastes intraempíricos.

El ámbito de lo humano-experimentable ofrece, sin embargo, una estructura tal que me obliga a ponerlo en relación con el ámbito profundo no experimentable. Se manifiesta como algo «exterior» al que corresponde algo «interior». Lo que este algo interno sea en su esencia metafísica no es aquí objeto de estudio; esto es cosa de la Metafísica. Sólo se trata de saber en qué medida, desde el punto de vista de la contrasteidad, apunta lo exterior a ese algo interior y está en relación con él. De esta pregunta brota el segundo grupo de contrastes. Pueden ser llamados *transempíricos*.

Con ello se agota la serie de contrastes que representan el grado más general de la contrasteidad particular. Su significación es para mí semejante a la que la Escolástica, con Aristóteles, concedió a las «categorías» lógicas. Por éstas se entienden conceptos que delimitan los ámbitos de ser más generales que se pueden pensar y que son mutuamente irreductibles por mediar entre ellos diferencias esenciales; ni son reductibles a conceptos más generales porque su distinción específica abocaría con ello a un vacío esencial. Al número de las categorías pertenecen conceptos como «sustancia» y «relación». Estos no pueden ser reducidos a algo común superior, porque en tal caso se anularía su contenido peculiar. No hay un concepto específico que abarque la «sustancia» y la «relación». Pero es posible otra cosa. Cabe decir que todos estos conceptos significan un ser, entendiendo el ser del modo más general como un «algo determinado». Este concepto no puede ser reducido a otro; es lo último que se puede pensar, lo más alto y totalmente simple. Pero se lo puede considerar desde distintos puntos de vista. Y entonces surgen los aspectos ontológicos de la unidad, verdad, bondad, belleza. Estos conceptos son denominados por la Escolástica determinaciones trascendentales del ser. En definitiva, son diversas respuestas a la pregunta acerca de la autovalida-

ción del ser, modulaciones del concepto de la autenticidad del ser bajo distintos puntos de vista axiológicos. De un modo semejante puede tratarse el hecho de la «contrasteidad». Los contrastes intraempíricos y transempíricos son «categorías» en el sentido indicado. (Este concepto no tiene nada que ver con el problema que surge en la Lógica kantiana a propósito del vocablo «categoría», es decir, el problema del apriori.) Se llamarán *contrastes categoriales* por representar los últimos grados generales de la contrasteidad, en los cuales se conserva todavía un contenido determinado —un tipo determinado de contraste—; se trata de los modos de contrasteidad más altos, no reducibles a otros. Pero hay una pregunta que nos lleva más allá: Una vez que se han terminado de precisar, mediante las categorías, los diversos grados de universalidad específica, se puede todavía desarrollar o, más exactamente, flexionar el concepto de ser mediante la determinación de sus propiedades trascendentales. ¿Puede someterse a un tratamiento semejante el concepto de contraste? ¿Es ello posible desde puntos de vista anclados en su misma esencia, es decir, inspirados en la pregunta acerca de cuándo un contraste es «auténtico»? Esto es posible de hecho y nos facilita un tercer grupo de contrastes, situado en un nivel distinto. A diferencia de los contrastes categoriales, deben ser denominados «trascendentales», concepto que no tiene nada que ver, en cualquier caso, con lo que entiende por este vocablo la Lógica más reciente.

CAPÍTULO II

EL SISTEMA DE LOS CONTRASTES

I. *Los contrastes en sí mismos*

1. LOS CONTRASTES CATEGORIALES

Los contrastes intraempíricos

Partimos de nuestra situación humana, tal como se ofrece a nuestra experiencia externa e interna.

Aquí hallamos una primera relación contrastada, que llamaremos «dinámica» y «estática».

Nosotros experimentamos nuestra vida[1] como acto. Hasta el punto de que el ser-viviente se nos aparece como ser-operante, y la realidad misma como acto. Experimentamos el estado total de nuestro ser como actividad. En el cuerpo todo es movimiento, empezando por los movimientos voluntarios de los miembros, pasando por los involuntarios de la respiración y la circulación de los humores internos, hasta los procesos del metabolismo. Incluso la figura del cuerpo se mueve; crece y se deshace. Y lo que, en principio, podría haber aparecido como rígido —el sistema óseo en el cuerpo ya desarrollado—, actúa de esqueleto sustentador de los movimientos de los miembros y órganos; experimenta la influencia de presiones y contrapresiones, golpes y tracciones, y reacciona ante ello; finalmente, en él se desarrolla todo el juego de los procesos físicos y químicos. Lo mismo puede decirse de nuestro mundo psíquico e incluso de un modo

[1] El concepto de «vida» tiene diversos significados y está muy cargado de matices. Ruego que se lo tome en el sentido corriente. Significa, en principio, lo que experimentamos cuando nos hacemos conscientes de nuestra existencia, es decir: que vivimos y lo que vivimos. Más tarde, este concepto debe ser purificado y precisado.

más decidido y manifiesto; las representaciones, pensamientos, procesos voluntarios, tensiones y distensiones del ánimo son actos o estados cambiantes. El núcleo mismo de nuestro ser —el yo, la persona— es visto como algo «actual» *(akthaft),* como el punto culminante en que confluyen y adquieren plenitud de sentido ciertos actos determinados, los personales.

Nosotros nos encontramos inmersos en un constante actuar y acontecer. Lo que nos afecta en nuestro ámbito íntimo es una acción o un proceso. Nuestra situación vital la experimentamos como un conjunto de actos y procesos: o hacemos algo, o algo está siendo hecho en nosotros. La vida misma la experimentamos como acto y proceso. Nos sentimos vivos en la medida en que nos sentimos operantes; y la plenitud de nuestra vida nos vendría dada por un acto en el que todo nuestro ser se viese comprometido[2].

Este mismo hecho puede ser captado desde otra vertiente. Nosotros experimentamos nuestra situación vital como inmersa en un constante cambio. Pues cambio, mutación, es movimiento, visto desde un punto de vista distinto. La Edad Media, con Aristóteles, definía el cambio como el paso de la potencia al acto, de la posibilidad a la realidad.

[2] La «vida eterna» es, en principio, un hecho religioso, revelado. Pero este concepto implica, como base natural del mismo, la representación de una vitalidad perfecta. Esta es descrita por la Teología como un acto único que abarca todo nuestro ser; como la actualización de todo nuestro ser en una única y perenne tensión vital: la tensión del conocimiento y amor de Dios. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, entiende el concepto de vida como «ser en movimiento» (véase la *quaestio 18* de la primera parte de la *Suma Teológica,* sobre todo el artículo segundo). La determinación esencial de la eternidad la logra él a base del concepto de vida plenamente lograda. Así, por ejemplo, en la *quaestio 10* de la *Primera Parte,* basada en la maravillosa definición de Boecio. Según éste, la «aeternitas» significa la «interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio»; la eternidad significa la «posesión simultánea y perfecta de una vida sin límite». Dios es, según ello, puro y esencial vivir (o.c., q.18 a.3). Está esencialmente «semper in actu»; la vida de Dios es, por tanto, eternidad esencial. Nuestra eternidad será participación en la vida de Dios a través de la contemplación y el amor, mediante lo cual todo nuestro ser se convertirá en acto simple (o.c., q.9-10 a.3). Véanse, sobre ello, las lúcidas observaciones de Joseph Tissot en *La vie intérieure, simplifiée et ramenée à son fondement* (Paris, Beauchesne; traducción de P. Sattler, Regensburg, Maguncia). En el primer capítulo escribe: En la vida eterna, «el grado de desarrollo que he adquirido lo tendré sin fin y sin cambio, en un acto único, en el que se manifestará toda mi fuerza vital... Esta será la vida perfecta, en mi medida peculiar y finita. Viviré sin fin, en un acto "único de vida eterna"».

Nuestra figura deviene, se desarrolla, crece, decrece, perece. Nuestra situación se transforma constantemente. Sus relaciones físicas y psíquicas están en flujo incesante: composición de materiales, correlación de fuerzas, estados de tensión.

Nosotros experimentamos la vida como un torrente. La forma del fluir pertenece al modo como sentimos vivencialmente nuestra existencia[3]. Nuestra representación del tiempo está vinculada a la forma en que experimentamos nuestra vida. Sobre todo el que podemos llamar tiempo interior, vital. El tiempo exterior, mecánico, aparece como un cauce vacío por el que discurren los acontecimientos; como el hecho formal de la mera sucesión, independiente de aquello que se da en ésta. Distinta es la forma de representación del tiempo que está vinculada al hecho del fluir vital. El fluir de la vida misma es aquí «el tiempo». El tiempo mecánico discurre siempre con la misma velocidad; el vital no. Nosotros experimentamos que las horas no «pasan todas lo mismo deprisa». Cuanto más intensa es la vida, tanto más deprisa «pasa el tiempo». Esto significa algo más que el mero hecho de que seamos impedidos por el torrente de la vida de entregarnos a la reflexión y nos quedemos sorprendidos una vez que las horas han pasado. La vida es constante cambio, incesante transformación, y, con ello, tránsito.

La conciencia de que la vida es acto y torrente puede llegar a ser tan predominante que matice la imagen que se tiene del ser en su totalidad. Pensemos en Heráclito, en el Activismo, el Pragmatismo y el Personalismo dinámico de nuestra época, en la sensibilidad fundamental del Impresionismo en el Arte poético y plástico, en el motivo inspirador de ciertas concepciones del hombre, como las llamadas «gótica» o «fáustica».

Ahora bien, si examinamos los conceptos de fuerza y acto, cambio y torrente, de un modo más agudo, e intentamos reproducirlos con más claridad y plenitud, nos hacemos inmediatamente cargo de que no pueden realizarse de modo «puro»[4]. Observamos que no hay ningún acto puro. Para

[3] Sobre este tema, así como en general sobre estas cuestiones, ha dicho cosas muy profundas y finas Georg Simmel, sobre todo en su *Lebensanschauung* (Munich 1928) y en *Philosophische Kultur* (Potsdam 1923).

[4] El concepto de lo «puro» tiene en el pensamiento moderno una significación especial. Implica una medida de valor, la de la «perfección crítica».

poder ser acto, debe tener al menos un punto de partida firme y una dirección. Con lo cual, todo acto vital internamente posible implica, por esencia y de antemano, un algo que no es acto, sino que procede de una dirección opuesta, es decir, un elemento estático. No hay ningún fluir puro. Para que sea posible el fluir debe haber al menos en él algo permanente; por lo menos, identidad de lo fluyente y unidad de dirección, aunque sea por muy breve espacio. De este modo, el fluir vital implica necesariamente un elemento que procede de una dirección opuesta: duración, permanencia[5].

De hecho, la autoexperiencia de la vida aboca también a esta otra vertiente. Nosotros nos sentimos como algo estructurado; como una estructura consistente.

Tal estructura consistente es la que muestra nuestro cuerpo: ordenación firme de huesos, miembros y órganos

En ella se expresa el afán del pensamiento moderno —y de la actividad creadora espiritual, en general— de dar un fundamento autónomo a cada ámbito de la vida humana, tal como la Ciencia, la Política, el Arte. Los actos fundamentales, como conocer y configurar realidades, y los valores determinantes, como la verdad, el derecho, el orden, deben fundamentarse por sí mismos, a partir de su modo de ser particular y específico. (Autonomía de los ámbitos culturales.) Esta fundamentación debe realizarse conforme a criterios de «pureza», es decir, satisfaciendo las exigencias de la demostración crítica, sin desbordar los límites propios y oscurecer las esencias. Es éste un criterio cuya más obvia aplicación radica en el concepto de la «pureza» química de los materiales o en el del funcionamiento perfecto de una máquina. De aquí pasa en línea ascendente a dominar todos los estratos de lo espiritual, por el deseo de entender cada ámbito de lo real desde él mismo. En la Edad Media no se sentía el menor inconveniente en establecer toda clase de interacciones entre los diferentes ámbitos. Una y otra vez encontramos resuelta una cuestión filosófica con argumentos teológicos, una jurídica con éticos, una histórica con poéticos, una política con religiosos. Esto fue posible en tanto permaneció inquebrantable la conciencia de la unidad de la persona, del conjunto de la cultura y de la vida, del orden de los valores y las esencias. La exigencia de pureza crítica divide los tiempos. La época más reciente practica una división crítica. Funda los ámbitos, valores y actos con pureza crítica, de modo «autónomo». Pero esta tendencia se hizo extremista. De una autonomía relativa, vinculada a la totalidad, y, como tal, la única posible, se pasó a una autonomía absoluta. Actos, valores y ámbitos se declararon independientes. «L'art pour l'art»: lema que no sólo se hizo valer en el Arte, sino en todos los ámbitos. He aquí el *Autonomismo*. La unidad del sujeto, de la vida del espíritu y del orden de valores se deshizo. Hoy estamos ante la tarea de integrar en una nueva forma de unidad los resultados de las épocas críticas. Unidad que no será, naturalmente, la unidad ingenua de la Edad Media, sino una forma de unidad crítica. Todo este libro sirve a esta tarea.

[5] En el paso del acto «críticamente puro» —tomado este concepto en su sentido más riguroso— al «acto vital» radica la superación del Autonomismo.

entre sí; una medida precisa en los movimientos; ritmos constantes en el desarrollo de los procesos orgánicos. Tal estructura es la que ostenta nuestra vida interior: formas de la imaginación, leyes de su desarrollo y correlación; medidas precisas en lo tocante a la fuerza, profundidad y amplitud de oscilación de los procesos psíquicos.

Nuestro ser y nuestra conciencia dan fe inequívocamente del hecho de poseer una trabazón interna, una figura firme, una estructura que se autoafirma y defiende. Nosotros nos experimentamos como un mundo, un orden mesurado y sólido, tensiones que se mantienen constantemente en una mutua interacción y equilibrio. Y ello en todos los estratos de nuestro ser, hasta el núcleo mismo de la persona, que es visto como centro estructural, como punto inalterable de orientación, como título perdurable de posesión, como forma *(Gestalt),* como «rostro».

La vida es estado; la vida es estructura; la vida es solidez. La precipitación occidental identifica «vida» y «movimiento». Pero, en rigor, es también la majestad y serenidad del reposo de la consistencia, del crecer y cerrarse orgánicamente en sí misma. Es unidad perfecta de forma *(Gestalt)* y de rostro. Y cuanto más vital es la vida, tanto más profundo es el reposo, más inquebrantable la consistencia, más imponente el crecimiento, más amplia e inamovible la unidad envolvente[6], más luminoso el rostro, más indestructible la forma.

Así, nos experimentamos a nosotros mismos como algo duradero: como unidad perenne en el cambio; como permanencia firme en el decurso temporal; como figura perdurable en toda mutación. Precisamente en esto consiste la fuerza vital y la autoafirmación: en no cambiar, en vencer la caducidad, en afirmarse en el torrente y permanecer idéntico en el cambio. Y, cuanto más fuerte es la energía de la vida, tanto más plenamente se conserva ésta. La figura del cuerpo se mantiene incólume a través del cambio de sustancias, actos, estados; las estructuras psíquicas permanecen intactas en medio del ir y venir de procesos internos; cada vez se

[6] Hay de hecho un concepto de la vida perfecta, eterna, que está tomado de aquí: el «descanso eterno», «la paz eterna», la participación en la vida de Dios —que es el que se halla en perenne y pleno reposo— a través de la contemplación y el silencio. Y hace falta todo el cuestionable activismo de épocas vacías para no sentir la majestad solemne y la plenitud indecible de este aspecto de la Divinidad y de esta forma de eternidad.

hacen más firmes los hábitos, las distintas formas de correlación, los modos de conducta; cuando la vida tiene vigor, se afirma y manifiesta con decisión creciente la imagen fundamental interna, el carácter psíquico y moral.

Si la experiencia de la vida como acto está vinculada a la representación del fluir temporal, la experiencia de la vida como estructura lo está a la representación del espacio en reposo. Cierto que también en el espacio late un elemento dinámico. El espacio vital sólo se realiza plenamente merced a la acción que lo atraviesa, al gesto que lo mide y configura, a la figura corpórea que en él crece. Del mismo modo, hay en la representación del tiempo algo estático: una orientación determinada y la implacable ley del pasar. Pero, así como el tiempo es fundamentalmente dinámico, el espacio lo es estático: amplio reposo, ley perdurable de altura, profundidad y amplitud, de límite, elevación y repliegue orgánico sobre sí mismo.

Esta conciencia de que la vida es algo estable puede hacerse tan fuerte que los individuos e incluso épocas enteras vivan de ella, creen y edifiquen a base de su espíritu. Piénsese en la filosofía de Parménides o en la arquitectura de los egipcios, en todo lo que se llama arte o actitud hiératica. Esta actitud entiende el ser como consistente perennidad, duración serena, unidad inconmovible. Se decide a favor de una posición contemplativa, en vez de la activa; piensa de modo conservador y no activista, aristocrático y no democrático. El juicio ontológico prevalece en ella sobre el axiológico, el *logos* sobre el *ethos,* el ser sobre el obrar.

Pero tampoco estos contenidos vivenciales de «estructura» y «duración» pueden ser pensados de modo «puro». No hay un ser estructural puro. Todo lo estático, por extremo que sea, para poder ser pensado debe poseer a menos un mínimo de impureza, tensión, elasticidad, presión y contrapresión, aunque sólo sea el «acto» de mantenerse consistente. Así como toda duración vital implica, al menos, el acto metafísico de la oposición a perecer, y con ello un «encuentro». Pero éstos son elementos que proceden del ámbito opuesto, el del acto y el cambio.

Con ello llegamos al siguiente resultado: La vida se experimenta a sí misma como fuerza y acto, torrente y cambio. Pero también como estructura y reposo, estado y duración, quedando abierta la cuestión de cuándo se da lo uno y cuán-

do lo otro, y cómo se relacionan mutuamente estas dos formas de autoexperimentación.

Adviértase que toda forma vital concreta es determinada siempre a impulsos de una cierta actitud del hombre; y éste tiende a llevar al extremo sus puntos de vista. Esto sucede, por ejemplo, cuando entiende su propio ser como puro acto, pura acción, cambio sin permanencia, flujo y torrente sin duración. Pero pronto advierte que con ello aboca a lo imposible. Cada una de las formas de autoexperimentación a que aludimos anteriormente está dominada por una especie de lógica interna que la lleva a autoimponerse, con lo cual llega a una situación inaceptable por cuanto disuelve el fenómeno mismo de la vida. Según donde se cargue el acento, en los detalles o en el conjunto, la vida marcha siempre en una u otra dirección. Pero con ello cae en la crisis específica de la dirección de que se trate: la dinámica del dinamismo y relativismo disolventes; o la estática de la permanencia y firmeza rígidas. Esta crisis será superada si, dentro de la orientación vital que se considere, se descubre, acepta y deja libertad de desarrollo a la correspondiente opuesta: el fluir dentro de la permanencia; el permanecer a través del cambio; el hallarse firme, al tiempo que se está en acto; el actuar sin perder la solidez.

Sí, la vida se experimenta como algo que tanto puede implicar en sí lo uno como lo otro. Como una forma de ser o proceso que tanto puede ser lo uno como lo otro. Esta afirmación será vista, en principio, como una paradoja desconcertante. También lo es. La vida es esencialmente paradójica: y la correlación que estudiamos aquí es una de las raíces de tal condición.

Este hecho de que lo estático y lo dinámico, la estructura y el acto, la duración y el fluir, el estado y el cambio se comporten así mutuamente, de que cada uno de estos aspectos se vea impulsado por su sentido esencial primario a alejarse de los otros y excluirlos, y sin embargo aboque a lo imposible cuando no reconoce al otro en sí mismo y le deja imponer sus derechos; el hecho de la mutua exclusión e inclusión, a la par, es *el contraste.*

No se trata, por tanto, de una «síntesis» de dos elementos en un tercero. Ni de un conjunto cuyos polos representen «partes». Ni mucho menos de una mezcla tendente a lograr cierta forma de equilibrio. Estamos, más bien, ante una rela-

ción originaria, totalmente singular: *un protofenómeno*. Cada polo del contraste no puede ser deducido del otro, ni ser hallado a partir del otro. En esto consiste, a mi modo de ver, la esencia de la concepción romántica de la relación contrastada: en que exagera la parte de semejanza que hay entre ambos polos, su mutua pertenencia. El romántico inserta un polo en el otro; desconoce su específica distinción; no toma en serio su significación especial, su autonomía. Juega con la trágica seriedad de esta dualidad; y esto puede hacerlo porque para él todas las significaciones y esencias tienden a identificarse monísticamente. Nunca puede la «estructura» ser deducida del «acto»; ni el «cambio» de la «duración»; jamás será posible partir de la estructura, y a través de una línea continua pasar de repente al dinamismo. Ambas partes del contraste son esencialmente autónomas, y entre ellas media una frontera real y cualitativa. A partir de la una sólo se puede llegar a la otra mediante un acto específico, un tránsito cualitativo[7]. Pero las dos partes se dan siempre a la par; la una sólo es posible y pensable junto con la otra. En esto consiste el contraste: que dos elementos, cada uno de los cuales está en sí irreductiblemente, indeduciblemente e inconfundiblemente, se hallan, sin embargo, indisolublemente ligados entre sí, y no pueden ser pensados sino cada uno junto al otro y en virtud de él.

Pasemos a un segundo contraste. Está relacionado con el ya expuesto, pero se halla en una línea propia.

Al vivir nos experimentamos como fuerza configuradora. El cuerpo tiene una forma *(Gestalt)* determinada que se impone a lo largo de toda su existencia. Esta forma configura el conjunto corpóreo, los miembros, órganos y tejidos, hasta sus últimos elementos. También nuestra vida psíquica está configurada: sensaciones, representaciones, pensamientos y razonamientos, el crear interno y externo, todo el ser psíquico desde la articulación de un proceso individual hasta el entramado de los hábitos, la estructura de la forma *(Gestalt)* íntima, el tipo peculiar de carácter, tanto del innato como del adquirido. Estas estructuras y leyes se imponen —más

[7] También aquí es muy pertinente la exigencia por parte de Kierkegaard de una «Dialéctica cualitativa», con la cual se opuso a la eliminación hegeliano-romántica de todas las diferencias cualitativas en una «Dialéctica de la mediación».

allá de nuestro ser individual— en el entorno, en cuanto a formas, medidas y relaciones. Y, por cierto, tanto el ser estructurado como el acto tienen forma. Aquél, una forma en reposo; éste, orientación, medida y ritmo. El uno, forma de estructura; el otro, forma de operación.

La vida se siente a sí misma como forma y fuerza configuradora, vale decir, como capacidad de captar y acuñar, de esclarecer, iluminar y aclarar, de ordenar, estructurar y nombrar; de poseer un significado preciso, de expresar cuanto existe y sucede a través de contornos, líneas, peso y medida, propiedades, relaciones, actitudes.

Esta autoexperiencia puede llegar a ser tan intensa que sólo se pueda ver la vida en lo formal. Pienso en los griegos, más exactamente en un determinado ámbito del mundo griego: lo *Apolíneo,* en expresión de Nietzsche. Para éste, la forma, la belleza y la verdad se identificaban. Lo que no era forma, lo «otro», lo consideraba como un μὴ ὄν. Vida era forma, y la fuerza vital constituía una fuerza configuradora. Ser, sentido y plenitud de sentido eran autovalidación de la forma[8]. A impulsos de una actitud espiritual distinta y de un modo más acentuado, el pensamiento técnico moderno carga el acento exclusivamente en la forma. Lo que subraya, ante todo, como eminentemente positivo es la precisión, la elaboración formal extremadamente precisa, la claridad, el orden, el método, el proceso de trabajo, la verificación y el dominio.

Vida es forma, configuración, captación de forma. Intensidad vital es intensidad formal.

Pero se da la circunstancia de que precisamente nuestro tiempo se halla en fuerte oposición a la forma; de modo especial los nórdicos hacen valer, al lado del más agudo formalismo, su torrencial contrapartida. Esto nos indica que no hay una forma pura. No puede existir; no podemos ni siquiera pensarla. La forma vital está siempre sostenida por un «algo». Es siempre el modo de ser, la conducta operativa de algo distinto que en sí mismo no es forma.

[8] No debemos olvidar aquí que se trata de una «forma vital», que no puede ser confundida con nuestra forma «pura», formalística, matemático-mecánica, conceptualística. Aun cuando más tarde, en la Edad Media, los pensadores hablaron de «forma» —y pocas palabras se repiten tan a menudo como ésta—, y el Derecho, la Sociedad y el Arte desarrollaron en grado muy elevado diversos tipos de formas, eran en todo caso formas vivientes, no «meras» formas.

Aquí se inicia una dirección distinta, contrastada, en la autoexperimentación de la vida. Esta se capta como algo que no es forma. Ese algo que brota, fluye, se expande. Ese algo que rehúye la forma, la diluye, la distiende. Vista así, la vida es «lo falto de forma y de estilo». Nuestro pensamiento o, más exactamente, el pensamiento conceptual descansa en la forma; y lo mismo sucede, consiguientemente, con una parte decisiva del lenguaje. Por eso nos va a ser difícil determinar más de cerca esta autocaptación de la vida. El único medio para expresarla, aparte de las imágenes, es la negación, en cuanto decimos lo que no es esta vida. Pero este procedimiento negativo lleva a error. Pues lo que se intenta describir no es sólo el no a la forma, sino algo dotado de características totalmente propias que se halla respecto a la forma no en relación de oposición, sino de contraste. La más sencilla autoexperiencia nos indica que aquello a que aquí se alude es ese «algo» último que se contrapone a la determinación formal, al cómo. Ese algo que está antes de toda determinación ulterior. Algo que no puede captarse conceptualmente, pero nos es, sin embargo, familiar; que no puede expresarse con palabras, pero nos es inequívocamente conocido. Ese algo que, al ser configurado, se siente inmediatamente rígido.

Este elemento se halla tanto en el acto como en la estructura: es un algo plástico y dinámico. La vida es aquí ese algo que sólo puede ser dicho en imagen; llamémoslo, con un vocablo completamente incoloro, «plenitud» *(Fülle)*[9]. Y cuanto más profunda es la vida, tanto menos fijada está dicha plenitud. Como plenitud, la vida se opone a la forma; quiere permanecer siempre en su frescura fontanal, manando libremente. Vista así, la vida no puede ser apresada, atada, acuñada. Se evade siempre, lo desborda todo, supera los más diversos modos y figuras. Es inefable, inexplicable.

Pero si la vida quiere seguir este camino hasta el final, aboca a lo imposible. Plenitud pura no existe. Ni puede ser siquiera pensada. Intentémoslo, y comprenderemos por qué llamó el griego μὴ ὄν, a la pura plenitud —que era a lo que, al parecer, aludía con el vocablo ὕλη, desde cierto punto de vista; justo lo que los escolásticos denominaron «materia

[9] Este término ha de ser entendido en sentido de «riqueza» o «abundancia de elementos integrantes». *«Fülle»* significa literalmente «lo que está lleno», no lo que ha alcanzado un alto grado de desarrollo. Este matiz lo aporta el término «Vollendung». *(N. del T.)*

prima»—[10]. La forma pura sería una abstracción; la plenitud pura, algo inesencial e inconcebible. No precisamente una nada, un οὐκ ὄν, sino una pre-realidad, una mera posibilidad, en definitiva, el caos. Para que pueda existir y ser pensada la plenitud vital —y la vida se distingue no sólo de la rigidez formal, sino también de la plenitud caótica, pues también el caos es muerte—, debe tener al menos un mínimo de forma; un mínimo de precisión, univocidad y capacidad de ser expresada.

Llegamos, así, a un nuevo contraste.

La vida se siente a sí misma como algo manante, fluyente, como plenitud de posibilidades plásticas y dinámicas. Pero también advierte que, siguiendo este camino, aboca al caos. Pero éste no es una plenitud vital —el afán nórdico por lo amorfo no debe engañarse al respecto—, sino su caricatura: la confusión «en la que no existe orden alguno». Y a ésta corresponde, asimismo, una determina forma de vivencia: el horror. Para que se dé la plenitud vital debe haber en ella un mínimo de forma y orden. La plenitud debe ser el contenido y la savia de la forma. Por eso la vida busca la forma, y se esfuerza por pasar del caos al orden, la conformación, la configuración, la ordenación, la comprensión. Pero en la medida en que crece la forma, se amengua, relativamente, la plenitud. La vida pasa de la primera esfera polar a la segunda, en la cual se siente y se busca como forma, como disciplina, figura y ley, como precisión plástico-estructural y dinámico-activa. También esta configuración vital tiende, a fin de «perfeccionarse», hacia la «forma pura»[11], pero cae por esta vía en la zona de peligro contrapuesta. La forma pura ya no es una forma apta para ser y para ser pensada —forma que «se desarrolla siempre viviendo»—; es su caricatura: lo formal. Pero esto significa la muerte. El caos es muerte; la

[10] Sobre todo los escolásticos de orientación agustiniana, tal como la antigua escuela franciscana. Esta es la razón por la que admitieron una «materia prima» incluso en el espíritu. No porque hubiesen materializado el espíritu, sino porque entendieron el espíritu como vida y vieron en éste una vertiente, una función que no era formal. Para ello sirvió el contraconcepto de «materia». Pero éste significó en el ámbito espiritual algo distinto que en el material.

[11] Aquí aparece al descubierto la problemática que encierra la cuestión del pleno desarrollo humano. Hay una forma de querer lograr tal desarrollo que conduce a la destrucción. La verdadera forma de lograrlo lleva, a través de la mesura y la renuncia, a una vida llena. Volveremos sobre este tema.

muerte que adviene cuando no hay consistencia, ni orden, ni forma, ni posibilidad de recibir un nombre. Pero también el esquema es muerte, frío y rigidez. Si la vida quiere seguir siendo forma viviente, debe latir en ella la plenitud.

La vida debe, pues, captarse y afirmarse como forma y como plenitud. Ambos aspectos se excluyen, en principio, por virtud de su significado más inmediato. Es una ligereza romántica el convertir subrepticiamente la forma en plenitud; es una falta monística de precisión el identificar ambos aspectos. Plenitud no es forma. Con una trágica nitidez están ambas afirmadas en su propio ser. Pero también la pureza del ser y de las actitudes pende de que sea cada uno claramente lo que es. Sin embargo, esta autonomía es relativa, y lo uno está ineludiblemente ligado a lo otro. Ontica y lógicamente, lo uno sólo es posible cabe el otro, en el otro y por el otro.

Y el acto por medio del cual es captado lo uno presupone que también lo otro lo sea a la vez. Este acto implica manifiestamente una cierta dualidad, y el paso que da de lo uno a lo otro al comprender éste como algo cualitativamente distinto se lleva a cabo mediante un «salto», no mediante un tránsito imperceptible. Pero este salto no conduce a algo absolutamente distinto, sino a algo que viene exigido por aquel de quien se distingue; algo distinto y emparentado a la vez [12].

La vida, sin embargo, no es la síntesis de esta dualidad, ni su mezcla, ni su identidad. Sino esa realidad unitaria que consiste en dicha dualidad vinculada. Sobre ello volveré más tarde.

Llegamos al tercero de los contrastes intraempíricos. Son tres.

La forma de la vida se estructura de dentro afuera; el acto vital tiene un origen propio. La forma *(Gestalt)* intenta lograr su perfección y afirmarse en ella; las posibilidades de actuación tienden a realizarse plenamente. Aquí surge la pregunta: ¿En qué dirección se realizan esta estructuración y esta actuación?

La vida sigue en su proceso de estructuración, creación y actuación diferentes orientaciones fundamentales: en primer lugar, la orientación hacia el todo. Se esfuerza por realizar la

[12] Aquí radica el fallo de la actitud tragicista; incluso la de Kierkegaard.

totalidad de su estructura: la totalidad de sus actos y tramas de actos. Lo particular es ensamblado en el conjunto y subordinado al mismo. El sentido de cada miembro reside en el conjunto del cuerpo; el de la forma particular, en la totalidad de la figura; el de cada órgano, en el organismo correspondiente. El acto particular se integra en un entramado superior de actos y contribuye a estructurarlo. Inspirar y espirar constituyen el proceso total de la respiración; el movimiento con la pierna derecha y el movimiento con la izquierda forman el proceso del caminar. Los elementos particulares de la percepción dan lugar al conjunto del sistema representativo; y las representaciones articulan el proceso del pensamiento. Los impulsos de la voluntad se ensamblan en orden a una acción; cada acción se aúna en una cadena de actividades, y ésta, a su vez, en el conjunto de la vida. La misma orientación se da en las obras exteriores. Toda actividad creativa de los seres vivos crea correlación, desde la más sencilla conexión finalista hasta la organización de una empresa. La misma tensión domina las relaciones de hombre a hombre. Entre éstos se establecen relaciones de amplitud siempre creciente, que van del encuentro pasajero a vínculos perdurables en los que confluyen los contenidos y los logros de toda la vida; y abarcan grupos reducidos, muy delimitados, y formas de comunidad más amplias, como el «municipio» o el «Estado».

En esta orientación vital aparece siempre el particular como miembro o acto parcial del conjunto de una forma o acción. El sentido de lo individual radica en el todo; el sentido de lo particular, en lo envolvente.

De este modo, la vida se siente a sí misma como tendiendo hacia el todo. Como un proceso dirigido a crear y conservar una forma total, un acto integral. Como ensamblaje constante de lo individual en el todo; como continua asunción de lo particular en lo general; como perenne integración. Y el momento culminante de la vida se da cuando se realiza como totalidad y entra en relación con el entorno mediante la contemplación, el sentimiento y la acción, dando lugar a fenómenos de correlación, co-estructuración y síntesis. En el plano filosófico, esta tensión vital se manifiesta como inclinación hacia el sistema; en el político, como orientación hacia el Estado; en lo tocante a las relaciones humanas, como apertura a la Humanidad; respecto a las cosas, como apertura al Cosmos. Obra de arte total; saber total; forma-

ción total; cultura universal. Y, cuando no es posible en el presente una síntesis, se la distiende a lo largo del tiempo, de modo que todo lo pasado es orientado hacia la situación actual, y ésta, con aquélla, es proyectada hacia una situación límite futura en la cual quede todo integrado (concepción evolucionista).

Pero de nuevo vemos aquí que una actitud totalista pura, una comprensividad absoluta, no puede existir. También en este caso el movimiento vital aboca a un límite interno de imposibilidad en que se anula a sí mismo y se hace incapaz de existir y ser pensado. En cuanto la vida progresa hasta un cierto grado de actitud totalista, pierde contacto con lo «real». Lo viviente-universal degenera en abstracto; el movimiento vital que lleva a la vida a lograr constantemente nuevas y superiores síntesis orgánicas se reduce a un mero inventario conceptual; el conjunto de lo viviente se convierte en mero esquema vacío. Para poder mantenerse como algo vivo, la totalidad de lo real debe tener en sí un «mínimum» de concreción, singularidad, articulación de realidades particulares.

Con ello se halla la vida en una orientación contrapuesta. Pues un ser vivo singular no significa algo así como una parte de lo viviente-universal; un miembro no es una parte del todo. No se trata de que una masa grande esté dividida en otras más pequeñas. Se trata, más bien, de una orientación opuesta del movimiento vital y del sentido interno de la vida misma.

En esta nueva orientación, la vida se ve atenida a lo particular e individual. Ya en el cuerpo se manifiesta esta tensión. Cada órgano, cada función parcial, se esfuerzan por configurarse a sí mismos, conforme a su significación propia, hasta tal punto que se corre el peligro de que el todo quede supeditado a estas tendencias particularistas. (Piénsese, por ejemplo, en la hipertrofia de ciertos órganos.) El fin y el acento se carga así sobre lo particular. El conjunto aparece como su soporte; como entorno y suelo nutricio del órgano individual; como campo para el desarrollo de los procesos particulares; como punto estático de apoyo o fuente dinámica de cada uno de los actos. Los procesos, acciones y estructuras particulares asumen en sí la dirección vital, absorben las fuerzas, y lo universal adopta una significación de telón de fondo o superficie de sustentación. Algo semejante suce-

de en lo espiritual; los actos que han de realizarse en cada momento, el conocimiento que brota en cada instante preciso, la decisión que ha de tomarse ineludiblemente en cada situación, la vivencia de cada hora lo son todo. Son *la vida.* El conjunto que forman desaparece tras estas realidades; y lo que es más importante todavía: el conjunto de la vida se condensa en cada uno de los actos particulares; toda la fuerza vivencial se condensa en este suceso determinado; toda la energía creadora, en esta tarea; la suma del ser, en cada forma *(Gestalt),* fase o transformación. Todo lo que hay aparte del aquí y el ahora y el así, lo que está a su alrededor, es orientado totalmente hacia ello, hacia lo concreto y actual; lo que sucedió ayer hace surgir el hoy; el mañana lo lleva a su logro. La actividad creadora se dirige a lo diferencial. Lo auténtico viene dado por la forma *(Gestalt)* individual en su particularidad; pensemos en el arte de Rembrandt en contraste con el de los griegos. El acento es puesto en el destino individual frente a todo posible proceso total; recordemos la concepción individualista de la sociedad y la historia. Lo importante no viene dado por el desarrollo total de los acontecimientos, sino por las personas particulares y los hechos momentáneos; no por el Estado, sino por los individuos.

Esta experiencia vital se torna plenamente intensiva, en contraposición a la experiencia extensiva. La vida es precisamente esto: poder arrojarse plenamente en lo particular, entregarse totalmente al ahora, a la decisión momentánea, a la coyuntura del momento, a la forma *(Gestalt)* característica. Y después a las más próximas y, más tarde, a las siguientes; y a cada una como si fuese la única[13].

Siguiendo esta direción unilateralmente, la vida llega a un límite de imposibilidad. Esto sucede cuando lo individual es de tal modo subrayado, lo particular tan exageradamente cultivado y el acento vital tan intensamente puesto en el aquí, así y ahora que no es posible expresar lo que podría entonces acontecer. Toda la energía vital se perdería en los seres irreductiblemente únicos, en lo incomparablemente particular, en elementos inconexos. Si lo particular quiere permanecer vivo, debe haber en él un mínimo al menos de universalidad, vinculación y correlación.

[13] Es interesante estudiar desde esta perspectiva la corriente de pensamiento que procede de Sören Kierkegaard y sus conceptos de «instante» y de «singular».

De este modo nos hallamos de nuevo en un «contraste».

La vida se experimenta a sí misma como situada, estructural y dinámicamente, en la dirección del todo; lo individual, supeditado a lo universal; la fase, el acto; el miembro, al cuerpo total. El acento radica en el todo. Esto por lo que toca a la tendencia totalista de la vida, la sintética o social, o como quiera ser denominada según los distintos ámbitos de ser y de obrar. Fuerza vital es aquí fuerza de universalidad; capacidad de integración, estructuración y síntesis orgánica. Pero la vida se hace cargo, asimismo, de que, siguiendo en esta dirección, aboca a una zona de peligro, en la cual lo particular perece, lo universal degenera de realidad total concreta en una abstracción muerta. Para que exista una totalidad viviente debe surgir en este ámbito polar el otro polo: la orientación a lo particular. También éste es experimentado por la vida como real. La vida es una orientación que tiende hacia lo individual, lo singular y específico. Aquí lo universal se convierte en el entorno de lo particular; el todo viene a ser el punto de partida para lo individual. El acento recae aquí sobre lo individual, y la vida aparece tanto más plena cuanto mayor es su capacidad de arrojarse a la situación presente concreta, sumergirse en el ahora, y concentrar toda su energía y su ser en un punto único. Allí se trataba de una capacidad de síntesis órgánica, estructuración e integración; aquí, de una capacidad de concentración y fortaleza para correr el riesgo de comprometerse en lo concreto. La zona de peligro en este camino comienza allí donde se disuelven las correlaciones, desaparece el fundamento universal y la vida se desmigaja.

Ambas actitudes volvemos a encontrarlas en el ser vivo y en la actividad creadora humana; su fuerza y también su peligro.

Por eso estamos obligados a reconocerlas a ambas: la tendencia integradora y la diferencial; la orientación al todo y a lo singular, a lo universal y a lo particular. Cada una excluye en principio a la otra de su área de sentido, se impone; pero llega, al fin, a un límite en el que empieza a hacerse imposible si no surge en ella la actitud de signo contrapuesto.

La vida no es la síntesis de ambas, ni su mezcla —ambos aspectos no se pueden «unir», mucho menos «mezclar»—, sino ese algo uno, único, específico que existe bajo ambas, en ambas y como ambas.

Con ello están descritos los tres primeros contrastes, los intraempíricos. Y con la exigencia de ser los únicos. Dejemos de lado si verdaderamente hemos indicado los únicos que puede haber. Por mi parte, no he podido reducirlos unos a otros, ni encontrar otros que no se resuelvan en éstos. Tienen múltiples relaciones entre sí, de modo que, a menudo, parece que un vocablo o un concepto se puede aplicar tan bien a uno como a otro. Más adelante precisaremos de dónde procede este parentesco. Se dan en el mismo plano de experiencia, y de ahí su mutua semejanza. Pero la significación a que apuntan, lo que propiamente significan es de tal modo distinto en unos y en otros que toda identificación de los mismos es improcedente.

El concepto de interioridad

Dentro de la esfera de lo experimentable no parece haber más contrastes categoriales. Esto nos lleva a preguntar si podemos contentarnos con la descripción de los mismos.

Si examinamos de cerca la constitución de nuestro ser viviente, advertimos que, aparte de sus cualidades peculiares, se puede afirmar de él que está estructurado de dentro afuera y, correlativamente, de fuera adentro.

En el ámbito de lo corpóreo distinguimos partes internas y externas, partes más profundas y partes menos profundas. Los materiales constructivos son integrados por vía de alimento en una interioridad que los elabora; de este modo se edifica el conjunto corpóreo. Las impresiones sensoriales del mundo externo son asumidas por órganos mediadores situados en la superficie del cuerpo y transmitidas hacia dentro a un punto sensorial de confluencia; por el contrario, de un centro motor interno fluyen al exterior los impulsos que originan el movimiento.

Visto en conjunto frente al ámbito corpóreo, el ámbito psíquico es concebido como una forma de interioridad.

En él encontramos, de nuevo, diversos grados de profundidad. Distinguimos procesos superficiales de procesos más y más profundos; procesos externos, de procesos internos que se ocultan bajo ellos; actos superficiales, de actos cada vez más profundos, hasta llegar a aquellos en los que sentimos operante el centro más íntimo de nuestro ser. El concepto de

la profundidad psíquica —que está ahí y se manifiesta en actos, o bien se hace operante en ellos— es, sin más, perfectamente claro.

Dejo fuera de consideración si los procesos corpóreos o psíquicos se dan, en virtud de su diversa profundidad, en escalas correlativas y continuas, y si la profundidad psíquica se halla en una línea de continuidad con la corpórea. Lo decisivo aquí es notar que nuestra contextura viviente y los procesos que en ella se desarrollan muestran una dirección de fuera adentro y de dentro afuera; que nuestro ser viviente se halla estratificado, ordenado y dirigido hacia dentro, y que hay diversos grados de profundidad, en número ilimitado.

Todo esto apunta a una última interioridad definitiva, respecto a la cual todo lo demás es «exterioridad». Ella en sí misma no puede ser objeto de experiencia. Subyace en todo lo experimentable física o psíquicamente. Pero todo lo experimentable en la existencia humana apunta a ella o, correlativamente, procede de ella.

Esta descripción provisional puede ser suficiente para nuestro fin.

Con ello hemos llegado al ámbito que caracterizamos anteriormente como intraempírico. Lo que sea éste en sí no nos atañe ahora. Evito, por tanto, toda calificación metafísica, y digo solamente que en mi autoexperiencia la vida se muestra articulada de tal modo que aparece «estratificada» de fuera adentro, y, más allá del conjunto de lo experimentable, apunta a un ámbito último de «interioridad». Esta no es objeto posible de experiencia, pero se hace uno cargo de que tiene que existir. La realidad llamada «vida» implica que lo vital tiene un centro interno originario «más allá» de todo el ámbito experimentable. El acto vital está configurado de tal modo que, en virtud de su misma estructura, remite a una interioridad. Todo acto vital se muestra como algo que procede de una interioridad. Si estudiamos el funcionamiento de una máquina, entendemos su función como la mera transformación de impulsos constantes. Una «máquina» es una sucesión ordenada de efectos. En su comienzo se aplica energía, en forma de calor o impulso dinámico; mediante un sistema de oposiciones y transferencias es transformada esta energía en el efecto final deseado. Aquí no se «origina» nada nuevo; hay sólo un paso de lo uno a lo otro, aun cuando, vista espacialmente, se halle una caldera de vapor en el «centro»

de todo el entramado. El acto vital, en cambio, implica también todo un sistema mecánico, pero, además de eso, supone un origen y una realidad originante. Es decir: su actividad discurre de dentro afuera. Toda la vertiente de la vida que se dirige a la acción está estructurada de tal modo que remite a un centro transempírico.

Ahora bien. Estos actos crean estructuras: sistema óseo, órganos, tejidos: vías de percepción y de energía pulsional; estructuras psíquicas, órdenes sociológicos; correlaciones históricas. Estos sistemas estáticos posibilitan, a su vez, nuevos actos, los apoyan, sostienen y configuran. Están, pues, construidos mediante actos que tienen su centro en la interioridad; con lo cual ellos mismos están vinculados a un centro interior, y pueden, por su parte, dar lugar a actos dotados de intimidad [14].

Lo dicho basta para nuestros fines más inmediatos. Volveremos más detenidamente sobre estas cuestiones.

Los contrastes transempíricos

Los contrastes intraempíricos se hallan dentro del ámbito de lo experimentable. Se refieren a la relación enantiológica que media entre las fuerzas, los materiales, los procesos y las estructuras.

Pero ahora tropezamos con un hecho nuevo: lo que hemos llamado centro interno de lo viviente. ¿Cómo se relaciona con lo experimentable? ¿Cómo revierte éste hacia él? ¿Cómo se manifiesta él en lo experimentable?

La relación del ámbito experimentable con el centro interno está determinada, asimismo, enantiológicamente. Los

[14] Lo que aquí intento decir puede ser en parte aclarado mediante la teoría de la entelequia propuesta por Hans Driesch *(Philosophie des Organischen,* 2.ª ed., Leipzig 1921). Driesch admite en lo viviente, además de las fuerzas naturales físicas y químicas, una tercera clase de fuerza: la *entelequia.* El conjunto estructural y «actual» *(akthaft)* de lo viviente no es resultado tan sólo de procesos físicos o químicos, sino que todo ser y suceso viviente debe estar subtendido por un plan operante. Este se manifiesta de tal manera que parece ser independiente de su realización concreta en cada caso. Sus manifestaciones son de tal género que hacen pensar que se halla de antemano en el organismo e impulsa al acto y a la estructura de lo viviente a su plena realización. El mismo no es captable empíricamente; está más allá de la experiencia. Pero todo lo experimentable remite a él como a la causa de la que procede y por la que es configurado.

contrastes que se desarrollan en esta relación pueden ser denominados *transempíricos.* El vocablo no es suficientemente preciso, como sucede con casi todos los vocablos que son fruto de una elección. Pero, sobre la base de esta convención, ya sabemos lo que significa.

El conjunto de lo experimentable está formado por materiales corpóreos y órganos, fuerzas y estructuras energéticas, procesos psíquicos y actos, estados y estructuras.

A través de esta compleja estructura la vida se siente a sí misma como elaborada desde dentro. Siente la relación de dentro afuera como un proceso de producción.

Examinemos lo dicho en un punto en el que se manifiesta de modo singularmente claro: el crear humano libre. ¿Qué significa «crear» en el sentido específico de la palabra? Pensamientos, imágenes, hechos y obras surgen de tal modo que su promotor sabe que brotan de su intimidad. No es, por tanto, un mero ordenar un material previamente dado, sino un hacer surgir algo nuevo. El pensamiento creador no es vivido como una mera elaboración de algo dado, sino como un interno producir, hacer brotar; los actos creadores son vistos como algo que aflora en la interioridad; la obra creada aparece como una entidad nueva que se acaba de producir. Los resultados de tal producción —pensamientos, formas y hechos— tienen el carácter de lo nuevo. Todavía no estaban ahí; no son deducibles de nada previo. Ante ellos sentimos brotar algo nuevo. Algo originario se ha hecho activo. Y ellos están ahí con un aire de originariedad, como cosas todavía no conocidas de la Naturaleza. Cuando se encuentra algo semejante, se asombra uno, y pregunta de qué se trata, de dónde procede. Pero no se pregunta si es posible, pues está ahí, y tiene una posibilidad interior, esencial, es decir, posee verdad. Las creaciones de este género dan testimonio de sí mismas. Tienen fuerza de convicción merced a la verdad inquebrantable de su ser. En los cuadros de Matthias Grünewald surgen formas de un fondo creador. No representan tipos ya existentes, sino que encarnan tipos nuevos; abren ámbitos nuevos de ser. Tienen, por tanto, la soberanía del ser. La arquitectura gótica es a veces así, y lo mismo el arte plástico; los personajes de Shakespeare, la música de Beethoven, la política de Napoleón. Esta forma de crear y producir aparece como «viviente» en un sentido especial. Todo el hombre está aquí comprometido hasta el tormento. A Bee-

thoven le invadía una especie de angustia cuando en su interior se anunciaba una obra nueva. La vida toda se concentra en tal género de creación. Se trata de un interno concebir, crecer y dar a luz que compromete todo el ser.

Si nuestra visión es penetrante, observaremos algo semejante en todos los ámbitos de la vida humana: cómo se forma y desarrolla la vida fisiológica en la concepción y el nacimiento; cómo se van configurando de dentro afuera paulatinamente la figura humana y sus diferentes órganos; cómo se realizan las obras humanas desde el impulso primero hasta la creación perfecta. Todos estos fenómenos de creación los vemos surgir desde dentro, a impulsos de un centro profundo de actividad, del seno mismo de la vida. En todos estos casos brota algo «nuevo» que se afirma a sí mismo en virtud de su propia verdad entitativa. Todo lo viviente —ser, obra o acción— es, en definitiva, algo nuevo. No se estructura aquí algo ya preexistente, sino que se hace surgir una entidad nueva. No se realiza un esquema previo, sino que se produce algo que no existía aún. Todo lo viviente existe sólo una vez. Vivir significa crear. Y cuanto más vital es la vida, tanto más creadora se manifiesta, tanto más originaria; tanto más constituye un origen, un salto primario del trasfondo creador. Vida es fecundidad. Y cuanto más vital es la vida, tanto mayor es su fuerza para dar ser a lo que aún no existe; tanto más plenamente constituyen la acción y la forma *(Gestalt)* una nueva creación realizada a partir de un centro interior. Cuanto más vital es la vida, tanto más rigurosamente nuevo es cada instante; tanto más es todo un nuevo comienzo, incluso ella misma, su forma *(Gestalt)* específica, su situación, sus vivencias. En el ser que fuese plenamente vital no habría nada ya ahí, sino que todo sería creado en cada momento; nada estaría concluido, sino todo en devenir y en proceso creador siempre renovado. El signo definitivo del carácter vital de una realidad es la capacidad de ser nueva en cada momento, ser cada vez más rica que lo ya realizado, y derrocharse; entregarse hasta el empobrecimiento, ya que todo es formado de la propia sangre; y volver de nuevo a ser rica, ya que de las profundidades creadoras pugna por revelarse una nueva plenitud.

Ahora bien. Es claro que no existe una actividad que sea creatividad pura. Todo acto creador necesita materiales. El cuerpo requiere composiciones químicas de determinado gé-

nero y cantidad para poder estructurarse. La vida interior necesita percepciones, tensiones sentimentales, estímulos, impulsos y oposiciones; todo lo que se halla correlacionado de forma natural, histórica y social. La vida creadora, sin embargo, asume estos elementos no como materiales de construcción, sino como alimento. No los toma como piezas que hayan de ser estratificadas por vía de yuxtaposición externa, sino que las integra en su interioridad, las disuelve en su propio ser y las hace transformarse en algo nuevo. La concepción materialista de la vida, del alma y de la sociedad estima que se puede estructurar el cuerpo vivo a base de elementos químicos, la vida psíquica a base de estímulos, y la persona y la sociedad a base de realidades fisiológicas, geográficas y económicas. No se ve lo nuevo que está aquí operante. Bien es cierto que en la composición viva de la clara de huevo se hallan los mismos átomos —N, C, H y O— que en la retorta del químico. Pero en la célula viva son, no obstante, algo distinto. La célula es algo más que una máquina. En el proceso de crecimiento, todo lo que es «material» pasa por el centro íntimo del ser vivo. Todo lo verdaderamente vivo necesita, ciertamente, elementos dados, pero no puede asumirlos sin una profunda transformación, tanto en lo corpóreo como en lo espiritual. Esta es, justamente, la esencia y la exigencia ineludible de la vida verdaderamente viva: el deber ser siempre y en todo lugar un origen, un comienzo.

Si la vida, empero, se atiene en exclusiva a esta condición originaria, aboca pronto a lo imposible. Lo que hemos dicho acerca de los materiales de la actividad creadora aludía ya a este límite. Solamente Dios crea «de la nada». La realización «pura» de las funciones vitales contrastadas no es posible nunca en lo finito, sino sólo en la vida absoluta de Dios; y esto, por supuesto, bajo unos presupuestos muy especiales, que excluyen toda dialéctica absoluta de corte idealista. Sobre ello volveremos más adelante. Toda vida finita necesita materiales. En cuanto se quiere limitar al mero poder creador, se desangra corporal y espiritualmente. Un acto de creatividad pura no existe. En el ámbito de las realidades finitas es un mero concepto, y ni siquiera esto, porque no puede ser pensado. El crear propio de lo vivo contiene siempre algo dado: materiales asumidos, estímulos recibidos, entorno que sirve de trasfondo. En la vida del cuerpo resalta esto sin más; pero también se da en la vida del alma. Y en todo gran acto

de creación se plantea siempre el problema de si el artista, poeta o político logra o no hacerse cargo de la realidad circundante e integrarla en el ámbito de su capacidad creadora. Esto decide su existencia creativa. (De ello tuvo Goethe una conciencia especialmente profunda. Véanse sus *Conversaciones con Eckermann.)* Si no lo logra, se enquista, e incluso su carácter sufre una crisis. En esto radica el peligro específico del hombre creativo —uno de los muchos que lo acechan—: que el mundo producido no esté nutrido con las fuerzas de la realidad entorno; o bien, que no le sea posible insertar la obra dada a luz en la realidad circundante. Esto presupone que la obra creada tenga relación con lo dado. Y no sólo en el sentido de que asuma lo que le viene ofrecido, sino de que esto suceda en el acto mismo del crear como tal, es decir, que este crear mismo se realice de un modo abierto a la realidad [15].

Con ello nos encontramos en un ámbito contrapuesto al del acto creador. Aquí se siente la vida como puesta frente a lo dado en el entorno; con esta realidad a mano entra en relación, la capta, la transforma, la elabora. Vivir significa aquí dominar lo dado, elevarlo a un orden nuevo bajo el poder de nuevos fines, planes, estructuras. La dirección esencial de la actividad creadora apunta a revelar algo que lleva en sí su sentido; la dirección esencial del ordenar y disponer apunta a ciertos fines y a los medios necesarios para conseguirlos. En este tipo de actividad, la vida no crea nada nuevo, sino que domina lo que está a mano. No produce, transforma. Vivir significa aquí ordenar, elaborar, edificar, dominar y regir. No se pretende lograr algo originariamente irreductible. Más bien, el acto y su resultado se dan en un presente diáfano, en un entorno claramente determinado, abiertos al estudio racional, como fruto que son de una voluntad consciente y disciplinada de configuración. Precisión crítica, plan lógico, estructura racional conforme a fines y medios son los rasgos fundamentales de esta actitud ante la vida.

[15] Un rasgo singularmente trágico del modo de ser germano parece consistir en que, pese al supuesto carácter realista de su política, le falta una relación verdadera con la realidad, y la acción, en definitiva, se queda en el aire. La guerra —me refiero a la Primera Guerra Mundial— se desarrolló, a despecho de todos los cálculos, en el ámbito de lo penúltimo. Lo mismo sucede en el pensamiento y en las demás vertientes de la vida.

Todo esto se enraíza en una determinada relación que tiene el centro interior del que hemos hablado con el ámbito de lo experimentable: la vida siente que su acto fundamental consiste en disponer de sí desde un centro de soberanía.

El cuerpo es un agregado de aparatos y funciones infinitamente ramificado, pero unitariamente configurado. En él, los materiales y energías son puestos al servicio de un plan estructural y operativo racionalmente analizable. Vista en su conjunto, la vida ostenta un modo de funcionamiento exacto, dirigido por un principio director. Es sintomático al respecto el modo como describe Hans Driesch la actividad de la *entelequia* o principio configurador viviente[16]. Consiste fundamentalmente en suscitar en el organismo potencias operativas; mejor dicho, en reprimirlas. Según esta concepción, en todo ser viviente se hallan en tensión ciertas potencias dispuestas a traducirse en actos vivientes. La entelequia tiene la función específica de impedir este tránsito al acto. Sólo deja libre curso a las potencias cuya acción es necesaria en cada caso para regular debidamente el crecimiento y, correlativamente, la conservación del todo. Se trata, pues, de una actividad ordenadora en el sentido más preciso del término; de un mero disponer de ciertas condiciones estructurales y energéticas ya existentes mediante un poder superior de soberanía.

Correlativamente, advertimos la existencia de un autodominio psíquico: los razonamientos, decisiones y acciones son ordenados y dirigidos, empezando por la primera concentración de energía, hasta la orientación consciente de los acontecimientos internos. Las fuerzas disponibles son, en todo caso, asumidas por una instancia superior, jerarquizadas, orientadas hacia diversos fines, ensambladas en órdenes más amplios, desde los diversos grados y modos de la regulación inconsciente o consuetudinaria hasta la consciente Psicotecnia.

No de otro modo sucede con las formas del crear espiritual. Basta aludir sencillamente a lo que significa el método y el orden de trabajo, y al campo de las actividades «rectoras» que se dirigen a ordenar, configurar y sintetizar tanto en la Técnica como en la Economía, el Derecho y el Estado.

[16] Cf. *Philosophie des Organischen,* p.434ss.

Lo mismo ocurre, finalmente, en el ámbito de lo personal. También aquí se configura el ser propio a partir de una visión envolvente y de principios bien pensados y aceptados; así como de la consideración de dónde se hallan las fuerzas, los fallos, los puntos débiles, y qué es lo que se debe conseguir, y qué medios y prácticas pueden servir para ello. En el trabajo pedagógico, como en el terapéutico, puede ser asumida la iniciativa por una personalidad ajena, y llevar a cabo la formación.

No se trata de crear algo nuevo, sino de ordenar lo que está a mano, transformarlo, aplicarlo. Es, en todo caso, una forma de dominio y dirección. No sucede nada sorprendente o imprevisible, sino que se logran ciertos efectos previstos mediante un plan racional, consistente en llevar a cabo ciertas conexiones de medios y fines que pueden ser verificados por cualquiera e incluso tal vez repetidos.

Desde esta perspectiva, se muestra la vida como orden racional, visión clara, proposición precisa de fines, vinculación firme de medios y fines; como asunción y puesta en servicio de materiales y energías; como un poder de visión global, de peso y medida, de dirección y dominio.

Vida es dominio. Y cuanto más fuerte es la vida, tanto más independiente se halla el patrón interior; tanto más soberano y elevado se siente respecto a los elementos dominados. Piénsese en el tipo del moderno empresario de gran estilo, con su actitud ascética y su falta de toda plenitud vital, como lo describen Werner Sombart y Max Scheler. Cuanto más intensa es esta vida, tanto más grandes son sus fines, tanto mayores distancias desde el punto de partida al fin es capaz de superar, tanto más imponentes masas de materiales y energías le es posible someter a su servicio, tanto más estrecha es la relación entre medios y fines. Adivinamos el poder de esta vida y cuánto ardor late en la dureza manifiesta de esta tensión.

Si prosigue por este camino, la vida aboca necesariamente a la zona de hielo. El punto de perspectiva se desplaza de tal modo que pierde el contacto con la tierra, con la sangre. El acto de disponer de los elementos a mano se vuelve tan internamente incomprometido, tan formalista que no hace sino violentar cada vez más a la materia, las energías y los procesos de la realidad, hasta que cae finalmente en el vacío, y las cosas se le evaden. El plan y el método se convierten en

fines. El acto de ordenar y dominar se encierra en sí mismo, y trabaja en vacío.

No hay forma alguna de disposición que sea totalmente pura. Si ha de ser posible la existencia de una forma de disposición vital, debe estar operante al menos un mínimo de fuerza creadora. Si el poder de disposición no quiere degenerar en algo meramente formalista, si ha de conservar su vinculación con las cosas y su carácter objetivo, debe ser creador. En definitiva, sólo se puede disponer de aquello que de algún modo se puede producir. Sólo el que de alguna forma crea puede ordenar; sólo el que es fecundo puede dominar. Con ello vuelve a surgir en el seno de un ámbito polar su correspondiente contrapolo.

Tenemos, pues, un contraste: producción y disposición; crear y disponer. Ambos aspectos se exigen mutuamente. El acto de producir se disuelve si no lleva en sí una cierta medida de disciplina, de energía ordenadora. Un acto de creación vital sólo es posible cuando implica, a la vez, un poder de síntesis. El acto de dominio, por su parte, se torna rígido, azota el aire cuando no hay en él una medida mínima de potencia creadora. Dominar sólo es posible cuando al mismo tiempo se crea.

La vida abarca ambos aspectos. Ninguno de ellos puede ser deducido del otro. Los dos son algo en sí originario. Pero sólo son aptos para existir si están en unión el uno con el otro; y la vida es la unidad que se realiza en ambos.

La vida creadora tiene una característica esencial muy profunda: El acto creador no puede ser previsto ni provocado.

Que en la fantasía del artista brote la forma henchida de significación; que el pensador logre una visión creadora; que la acción necesaria surja; en una palabra: que un acto de creación se logre, no puede ser provocado. Todo acto de creación —una acción, una forma, lo que sea— viene cuando «quiere». No puede ser objeto de cálculo; todo acto de creación viene «como quiere». El proceso creador no está sometido a una ley que exista de antemano y sea ahora cumplida, sino que crea la ley. Mejor dicho: la vida creadora se crea a sí misma; y, si es verdaderamente un acto de creación, lo creado es algo esencialmente firme, lleno de sentido. El verdadero crear —bien entendido: el verdadero— abre posi-

bilidades nuevas, da lugar a algo nuevo válido. La vida creadora irrumpe, marcha, fluye, brota: vocablos que expresan lo mismo, a saber: que no puede ser calculada ni provocada. Y lo que ella hace surgir es algo «nuevo».

La vida advierte que su sentido no radica en la realización de un fin que le venga de fuera; tiene su raíz en sí misma. Siente que ella es su propio sentido [17]. Este sentido se revela constantemente de un modo nuevo y en forma siempre distinta, a través de situaciones siempre nuevas y acciones nunca realizadas. La vida no se justifica ateniéndose a una regla externa, sino por sí misma, a base del contenido de sentido de su forma *(Gestalt)* corpórea. Es decir, se justifica por el hecho mismo de ser viva.

La vida no se ata; establece constantemente nuevas leyes. La vida no se repite; establece constantemente un nuevo comienzo. Nunca concede a la experiencia el derecho de decir: así era, y en adelante seguirá siendo así. Pues ya la próxima vez no será «así». En cuanto es verdaderamente vital, la vida se siente a sí misma como algo profundamente revolucionario, tomando este vocablo en su sentido esencial. En constante rotación, y poniendo mañana debajo lo que hoy está arriba. Los órdenes y las reglas que están dados en un momento concreto los considera como algo que no le pertenece, y los desborda una y otra vez. La vida es peligrosa. No se puede confiar en ella. Es infiel, si por fidelidad se entiende que haya de haber seguridad de que más tarde se comporte como hoy y como ayer. Ni siquiera hay garantía duradera de que más tarde se ha de conducir de un modo determinado. Probablemente, la vida se conducirá de modo distinto; y al que exija tales seguridades se le aparecerá como inconstante, insegura, infiel, ambigua, cruel. Hay una clase de hombres que sienten la vida como infiel y cruel: aquellos que no tienen la fuerza y agilidad necesarias para apresar la vida siempre nueva tal como en cada momento debe ser apresada.

Lo experimentamos constantemente: estamos sanos, pero no sabemos por cuánto tiempo; nos sentimos fuertes, pero no tenemos seguridad de que no nos abandonarán las fuer-

[17] Lo cual no indica que la vida sea autónoma. El sentido auténtico de la vida es Dios, el servicio de Dios y la posesión de Dios. Pero la forma como se realiza se logra de dos modos: mediante el obrar que persigue un fin, y el crecer y ser por vía de autoconfiguración.

zas. Sentimos alzarse la ola enigmática de la vida, sin que sepamos aducir las razones de este fenómeno; viene sobre nosotros y se aleja de nuevo cuando «ella quiere». Las imprevisibles oscilaciones nerviosas de nuestro estado interno son, en gran parte, el incremento patológicamente extremado de esta inseguridad esencial. Cada día experimentamos cómo viene y se va la vida: vivencias plenificadoras, pensamientos reveladores, palabras liberadoras, energías creadoras. Viene sin que la hayamos forzado a ello, y se va sin que podamos retenerla.

Laten aquí una plenitud y un poder singulares. Y la vida se siente a sí misma tanto más vital cuanto más libremente brota de sí misma, cuanto más riesgo y aventura es, cuanto más plenamente se apoya en lo que es siempre nuevo y nunca puede ser previsto por estar carente de reglas y de esquemas. Tan ampliamente se siente como vida cuanto se arriesga a ser siempre nueva. Es enemiga del «burgués» que quiere seguridades, tradiciones firmes y caminos trillados. Y lo que éste llama infidelidad es para el fuerte justamente el máximo atractivo de la vida, su más profundo y a la vez más peligroso hechizo: el que no dé seguridades; el que sólo pueda verdaderamente vivir quien ama la aventura. Y es precisamente éste el que siente frente a la vida una misteriosa seguridad, ya que tiene en sí el poder de adoptar constantemente nuevos cambios y reaccionar rapidísimamente de un modo siempre nuevo y creador ante cada sorpresa de la vida. El hecho de tener esta capacidad y encontrarse incesantemente en un frente a frente con la vida y la muerte confiere a su existencia esa forma de tensión que es la única que le da una impresión de plenitud. Así se explica que haya expresado Nietzsche su amor extraordinariamente tierno a la vida con esta frase: «Es peligrosa y mala».

Pero, si proseguimos este camino, pronto encontramos un límite. Desde una posición hostil a las estructuras rígidas y banales, la «infidelidad» de la vida puede parecer admirable. Pero algo aniquilador late, sin embargo, en este vocablo. El que la vida no se ate; el que brote siempre de una profundidad creadora; que desborde los órdenes más diversos, cree otros nuevos, se imponga a sí misma y justifique el sentido de tal ser mediante la mera fuerza de su acción y su forma; todo esto se convierte en un sinsentido intolerable tan pronto como se sobrepasa «la línea de lo permitido».

Entonces la originariedad de la vida se trueca en un valor negativo. Degenera en inconstancia, inconsistencia, desamparo, perfidia, y dar el sí a esto es mera literatura. Ninguna continuidad es entonces posible; ninguna forma de duración y perfeccionamiento. Si el hecho —irreductible al cálculo— del surgir de las formas y acciones ha de tener belleza, libertad real y sentido, si ha de ser posible y pensable, debe haber en este fenómeno al menos un mínimo de contextura, de tradición y entorno, de orden, lógica y previsión. La Patología nos enseña mucho sobre la esencia de la vida sana; a menudo, las enfermedades no son sino momentos extremados de procesos normales. Es un signo de enfermedad el que la originariedad de los actos y procesos psíquicos degenere en una falta absoluta de control; el que de una vida creadora se pase a una vida anárquica. La originariedad posible, la vital, no se da mediante un salto absoluto. Atenida tan sólo a la originariedad, la vida se descarriaría. Dejaría de pertenecerse a sí misma. Para que pueda haber originariedad real, debe la vida pertenecerse a sí misma; para que el acto creador brote de la vida y no sólo suceda en ella, debe estar anclado en una lógica vital de la correlación, la previsibilidad y la anticipación. Pero, con ello, en el ámbito creador de la vida se hace sentir su contrapolo.

Pues la vida se siente a sí misma como un proceso que está ordenado según razón; dicho más exactamente: que es de tal modo que la razón lo puede captar. La vida se sabe ensamblada en un contexto perfectamente expresable. Sabe que hay reglas y leyes a las que obedece; y hay medida y forma. Y ello tanto respecto a lo que brota como al acto mismo de brotar. Vida es ritmo: retorno en la mutación, duración en el cambio, constancia de fines, formas y relaciones en el proceso de toda transformación. Pero esto significa que el advenimiento de un acto, proceso o cambio puede ser esperado. Esperado en orden a que suceda, y suceda de este modo y ahora.

La fuerza de la vida consiste precisamente en el hecho de que pueda vincularse, de que sea capaz de tener una ley y acatarla. La energía vital es energía para soportar la ley; capacidad de fidelidad, independiente de todo cambio en las relaciones, estados e impulsos.

Vivir significa crear orden y mantenerlo. La esencia de la vida es la disciplina. Vivir significa crear una forma *(Gestalt)*

que perdura, una obra que desafía al tiempo; implica tejer correlaciones que persisten. Con ello, un momento es herencia del anterior; un día continúa el precedente y se prosigue en el siguiente. Cuanto más fuerte es la vida, tanto más amplio es el aliento de la tarea realizada por ella, y a tanto mayor número de circunstancias y a tanto más largo espacio de tiempo se adaptan las estructuras creadas en ella, pues esto significa que es esencialmente verdadera. Con tanta mayor seguridad puede la vida entonces ser fiel al impulso, la dirección y la tarea primera a través del laberinto de situaciones y cambios.

La vida significa capacidad de ser consecuente. Pero esto le exige ser dueña de sí misma, saber a qué atenerse y poder disponer de sí, y por largo tiempo. Debe poder preverse a sí misma y afirmarse; mandarse a sí misma y obligarse. Vista desde aquí, toda imprevisibilidad es, medida en relación a la plenitud de la vida, una debilidad; en relación a la obra a realizar, es despreciable.

Vivir significa sobrellevar una responsabilidad[18]. Esto es: considerar como algo propio los hechos y obras, y poder comprometerse a su favor. Pero la responsabilidad exige un orden nítido, racionalidad, capacidad de ajuste y dominio, a fin de poder hacerse cargo de lo que sucede y determinar lo que debe suceder. La vida es posibilidad de caminar con conciencia del sentido de lo que se hace. Cuanto más profunda es la vida, tanto más firmemente puede exigir que uno se confíe a ella, pues tiene medida, coherencia y disciplina.

De este modo vemos todas las formas de vida transidas de reglas. Ya el hecho mismo de poseer una estructura permanente le confiere duración y previsibilidad. El mero hecho

[18] Frases como éstas: «La vida significa sobrellevar una responsabilidad», «la vida es circunspección»... son en sí mismas altamente cuestionables. En ellas se atribuyen valores y actitudes espirituales a la misma «vida» que sirve de fundamento a los procesos emocionales y biológicos. Acerca de las razones que apoyan tal aparente confusión, léase lo que se dice en las p.169ss. Aquí tan sólo quisiera advertir que el juicio «la vida es responsabilidad» indica que lo que es experimentado por nosotros inmediatamente como vida tiene un componente que es el soporte de la actitud personal llamada responsabilidad, en cuanto puede ser ésta calificada de «vital». O dicho de otro modo: La actitud de responsabilidad es una actitud vital aparte de, con y en sus determinaciones valiosas, personales. Y tiene las cualidades que fueron descritas más arriba.

de que la configuración de los huesos y músculos, la estructura de los procesos psíquicos, las leyes lógicas del pensar seguirán siendo mañana las mismas que eran ayer y hoy constituye una forma de regla según la cual, en virtud de esta estructura permanente, toda una serie de actos sólo pueden darse de esta manera y no de otra; piénsese en el respirar, estar de pie, sentarse, comer. Una cierta forma de regla viene dada por el hecho de que la existencia de lo viviente está vinculada al cumplimiento de ciertas exigencias esenciales que se manifiestan bajo forma de impulsos, de modo que los actos instintivos se produzcan con una seguridad previsible, tal como sucede con el comer y el dormir. De innumerables procesos sabemos por experiencia y por el análisis de sus leyes determinantes que se conducen de modo periódico; eso sucede con las regularidades del metabolismo, el flujo y reflujo del respirar y la circulación de la sangre, el crecer y el dormir, los ritmos vitales en la curva de los días y los años.

Por esencia, pues, la vida es regla. Y esta regularidad puede ser tan fuerte que la vida se torne rígida. Así como una posibilidad de enfermedad consiste en que lo originario se extreme y degenere en algo desvinculado, que se da por vía de mero salto, lo mismo sucede aquí: que la regularidad se hace tan firme que los procesos se anquilosan, hasta abocar a la coacción psicopática en que se reproducen constantemente ciertos actos con la conciencia de no poder hacer otra cosa. En este caso, la regularidad de la vida degenera en obligatoriedad y monotonía. También puede tal regularidad abocar a un fenómeno decadente si da lugar a formas de carácter rígido. Sombart describe el «tipo calculador», el hombre que sólo puede moverse en un ámbito ordenado racionalmente y aleja de la vida todo acto de creación nueva, ya que sólo se halla a gusto en la medida en que puede calcularlo todo. Si se quiere, no obstante, que haya reglas sanas y no muerta coacción, reglas vivientes y no mecanismos muertos, la seguridad de los procesos debe estar entretejida con un mínimo al menos de originariedad creadora.

De este modo ganamos un nuevo contraste: regla y originariedad.

Llegamos al último de los contrastes transempíricos. También de éstos hay tres.

La vida se experimenta a sí misma como habitando dentro de sí misma.

Sólo hace falta una breve reflexión para advertir esto. Al vivir nos experimentamos a nosotros mismos desde una vertiente interior; nos vemos por dentro; nos sentimos, nos tenemos y poseemos desde dentro. Interioridad e intimidad pertenecen a la esencia de la vida. Este poseerse interiormente puede adoptar formas distintas. La vida puede extenderse a lo largo de todo el ámbito del propio ser; expandirse, por así decir, dentro de sí misma. Puede concentrarse en un punto: en una herida dolorosa, en una gran alegría, en un recuerdo intenso. La vida puede saturar el ser propio en toda su amplitud; pero también puede retrotraerse a su propia profundidad. Siempre, no obstante, es interior a sí misma. En esta interioridad se siente la vida amparada. En este carácter de intimidad se funda la autoposesión de la vida; cuanto más profundidad alcanza, más plenamente se pertenece la vida a sí misma.

Cuanto más vital es la vida, más íntima es, más plenamente presente se halla a sí misma; tanto menos se da y actúa en su ámbito propio sin que esto suceda desde un centro interior; tanto más saturado de vida, sentimiento y autoconciencia está todo en ella; tantos menos elementos muertos, no saturados de vida, se dan en su ámbito de ser. Cuanto más fuerte es la vida, tanto más intensa es la presencia interna, tanto más plenamente surgen las capas más profundas y se hacen presentes en los actos y procesos singulares.

Una de las características más radicales de la esencia de la vida consiste en tener un «centro». Todo lo que en ella sucede está orientado hacia él y de él proviene; toda forma *(Gestalt)* está configurada a partir de él y orientada hacia él. Un profundo sentido late en la vieja idea de que la esfera es la forma más perfecta del ser. Desde todos los puntos, el camino más corto es el que los une con el centro; éste se halla, por así decir, presente en todas partes.

El resultado de tal ordenación es el ser armónico. El ser armónico, en contraposición al agresivo, está vinculado a la existencia de un centro. El que haya un centro; que éste sea operante; que todo proceda de él y retorne a él; que todo esté elaborado a partir de él y con vistas a él: todo esto crea armonía. El estar internamente saturado de reposo y de una tensión vital interna y autónoma; el fenómeno de crecer me-

diante el desarrollo de un núcleo propio; un modo de obrar y actuar inspirado en móviles y principios internos: esto es armonía.

Cuanto más profunda es la vida, y más vinculada está a un centro y más dominada por él, tanto más vital es.

De aquí brota, si es lícito expresarse así, la actitud contemplativa de la vida, en la cual ésta se interioriza, se posee a sí misma y se halla tranquila incluso en las más fuertes tensiones y en las actividades más intensas, ya que todo su ser y obrar y actuar están dominados por el centro.

Pero pronto sentimos los límites. Este estar-en-sí-misma, esta dirección hacia la interioridad, puede llevar la vida al estancamiento. También de esto sabe algo la Psicopatología. La vida es una corriente; es relación hacia adelante y hacia atrás, y hacia todos los puntos del exterior. El centro y la interioridad deben conferir a esta relación una forma de autoposesión y recogimiento. Pero, si la vida se orienta excesivamente hacia el interior, se hunde en sí misma; no encuentra ya el camino hacia fuera, y ni siquiera el que conduce hacia su propia y bien definida mismidad. Se torna sorda, y queda encadenada y sumida en un abismo sin fondo. O bien la intimidad viviente degenera en identidad mecánica, falta de tensión.

El hecho mismo de la interioridad impide esto. La interioridad sólo puede sentirla el que tiene, al menos, la posibilidad de estar fuera de sí mismo; más todavía: el que de hecho, aunque sea sólo con una parte mínima de su ser, está fuera de sí. De lo contrario, no hay interioridad alguna, sino disolución interna, o bien una identidad mecánica.

Con ello nos encontramos en la vertiente contrapuesta.

La vida tiene la capacidad enigmática de estar «fuera de sí». Al vivir, tenemos memoria y previsión. Si estuviésemos presos en nosotros mismos, habría tan sólo presente. Y ni siquiera esto; pues la esencia del presente es estar en el filo agudo entre el ya-no y el todavía-no; es un paso de lo ya sido a lo que viene. De hecho, nosotros vivimos todavía en lo que ya pasó; sabemos que tenemos acceso a todo lo hasta ahora alcanzado. Todo lo que nos pertenece supera el ámbito del ahora, por ser capaz de trabar relación con lo pasado. También se halla vinculado a aquello que todavía no es, pero es ya sentido como algo perteneciente al ahora; y, por afectar *(zu-kommen)* a este ahora mío, es futuro *(Zu-kunft).* Se halla

en la meta, y atrae desde ahí hacia ella a lo que vive actualmente. De este modo, hay algo en la vida que desborda los límites del antes y el después [19]. Algo semejante puede decirse de la relación espacial. La relación con el entorno sólo es posible si la vida va más allá del aquí inmediato, y, por tanto, del propio cuerpo. ¿No radica la capacidad de trascender en el hecho de que mi vida no sólo está concentrada en un punto, sino que está expandida, como una sola y misma realidad, en todo un cuerpo, en múltiples miembros? Una vida meramente interior no sería solamente un puro ahora, sino también un mero punto. Pero el hecho de poseer un centro y ser, a la par, envolvente; el ser, al mismo tiempo, el punto-céntrico-vital y este miembro concreto, y esta función y esta otra: todo esto es ya trascendencia. El mismo fenómeno del «centro» significa trascendencia, pues dice relación a contornos, superficies y cuerpos; a algo, por tanto, que es «externo» al ámbito vital concentrado en el aquí. Así surge la conciencia-de-los miembros, la conciencia-del-cuerpo; y la relación con el entorno: habitar, sentimiento de patria, estar situado en campos de acción y órdenes operativos.

O bien surge la actitud específica de autorreflexión, autocontemplación. Con lo cual vuelve a darse en forma distinta al estar-fuera-de-sí. El que contempla y lo contemplado, el sujeto y el objeto se dividen en la conciencia. En el primero, la vida está «sobre» sí misma. Lo mismo sucede con la actitud de autodeterminación electiva. Allí se da un salir contemplativo fuera de sí mismo; aquí, un salir activo. El que elige y se decide está «sobre» sus posibilidades.

Así llegamos, por diversos caminos, al mismo resultado: la vida se supera a sí misma, sale de sí misma, está fuera de sí misma. Y se sabe tanto más fuerte y libre cuanto menos cerrada permanece en sí; cuanto más soberbia es la altura a la que, superándose a sí misma, asciende; cuanto más perfectamente se domina con la mirada; cuanto más soberanamente dispone de sí; cuanto más ampliamente asume el pasado y anticipa el futuro; cuanto mayores son las correlaciones y los ritmos de la historia en que está inserta y a los que actualmente satura de vida; cuanto más alejados están los fines propuestos y más comprehensivo es el entramado de fines y

[19] Véase a este respecto, en la obra de Georg Simmel *Lebensanschauung*, el primer capítulo acerca de la «Trascendencia de la vida».

medios; cuanto más amplio es el aliento de su crear; cuanto más extenso es el ámbito —entorno, posesión, comunidad, país, mundo— que ella penetra como algo que le pertenece más allá de su mera interioridad.

En esta auto-superación parece radicar la actitud propiamente activa, o mejor, agresiva, en contraposición a la contemplativa, si bien ambas son, naturalmente, «vitales» e implican, por tanto, sus correspondientes contra-polos. La específica flexibilidad y movilidad del ser humano; la libertad para actuar sobre el entorno y transformarlo; la capacidad de compromiso y de empresa, suponen que uno se halla fuera de la interioridad vital.

Pero también esta orientación se anula a sí misma en cuanto se hace extremista. Por este camino puede ir la vida tan lejos que llegue a perder literalmente la relación consigo misma y caiga en el vacío. La autocontemplación y autodecisión pueden elevarse de tal modo sobre la propia existencia concreta viviente y desligarse internamente hasta tal punto que vengan a quedar desenraizadas. Pienso en esa forma de conciencia patológica en la cual el sujeto se siente ajeno a sí mismo, o como algo que está junto a sí y se oye y se ve a sí mismo sin una conciencia viva de identidad y de participación espontánea en su propio ser. O bien en la situación en la cual la voluntad se halla tan desvinculada de las diferentes posibilidades de acción que no puede llegar de hecho a tomar decisión alguna. La movilidad en la visión de las cosas, en el juicio y la crítica, degenera en desarraigo. La capacidad de actuación rápida se convierte en un activismo caótico y disolvente. La libertad de salir de sí degenera en un errar apátrida; en vagabundeo de todo tipo, y piratería. Si ha de ser posible una viviente autocontemplación y decisión vital, debe haber al menos una cantidad mínima de auto-interioridad, de religación en torno a un centro.

Estas dos actitudes de interioridad y trascendencia, autointimidad y auto-alienidad, inmanencia y trascendencia de la vida frente a sí misma; más exactamente: del centro interno viviente frente a la experiencia, constituyen, a su vez, un contraste.

En la actitud de interioridad, la vida penetra todo el ámbito de su estructura y actividad específicas; se posee de dentro afuera. Tiene profundidad interna; tal profundidad se hace sentir en cada acto, en cada elemento de la estructura,

en cada parte del ser. Proseguida hasta el fin, esta actitud aislada llevaría a la vida al estancamiento, a hundirse en sí misma, a quedar desligada del pasado, del futuro y del entorno. La otra función, el estar sobre sí, debe brotar en la interioridad, si ha de ser una intimidad vital y libre. En tal autosuperación de sí misma, la vida está sobre el presente, en cuanto atrae hacia sí el futuro y retiene el pasado; está sobre el ámbito cerrado del ser espacial, en cuanto domina el conjunto de su propio ser y del entorno. Realizada en exclusiva, esta actitud desvincularía la función rectora de la vida de su situación real, dejándola en vacío. Si ha de conservarse la auto-trascendencia vital, la vida debe tener al menos algo de interioridad[20].

Los tres contrastes transempíricos tienen un carácter algo distinto de los intraempíricos. Mientras aquéllos ofrecen unas características muy diferentes entre sí, éstos aparecen en una estrecha relación: se asemejan mutuamente mucho más. Aquéllos se manifiestan cada uno con su modo de ser bien perfilado; éstos determinan la vinculación de las vertientes contrastadas de cada ser a su centro esencial. Por eso se interfieren más intensamente sus perfiles. Vistos, sin embargo, en su significación nuclear, se muestran como contrastes reales y mutuamente irreductibles: categoriales.

En estas reflexiones, debió ser transformado el concepto de «punto interno». Lo hemos descubierto al progresar, más allá del concepto de lo experimentable, hacia un punto de confluencia que radica en un lugar «más profundo», en la «interioridad». Esto sucedió porque lo que intentábamos significar se nos apareció primeramente como «punto interno». Pero ahora advertimos que, en rigor, este punto interno también es un «punto externo» y funda una acción al exterior.

De ahí que ya no podamos sostener tal denominación. Intenté buscar un vocablo que fuese, en cierta medida, apto para el uso, pero no lo encontré. Se trata, justamente, de funciones vitales contrastadas, que es imposible expresar con un término común. Por eso he decidido llamarlo *punto transempírico de la vida.*

[20] Sólo quisiera indicar lo que este contraste significa en orden a la clarificación de las diferentes formas de experiencia de la persona y la personalidad, del concepto de lo espiritual, y toda una serie de problemas éticos, psicológico-religiosos y pedagógicos.

2. LOS CONTRASTES TRASCENDENTALES

Los contrastes categoriales están con lo dicho agotados. Accedemos a un nuevo grupo. Este no radica en ámbitos determinados de la realidad y en las distintas vertientes operativas de la vida, sino en el hecho mismo de la contrasteidad.

Para aclarar desde ahora lo que voy a decir a continuación, conviene anticiparse a citar dichos contrastes. Hay dos pares: *afinidad* y *distinción, unidad* y *multiplicidad.*

Advertimos inmediatamente que estas conexiones conceptuales se mueven en un plano distinto a las anteriormente analizadas. Aquí se trata de algo más pobre en contenido que allí. Falta la saturación con un contenido particular, las relaciones indicadas son más vacías.

Sería posible deducirlas, de un modo puramente dialéctico, del hecho de la contrasteidad en cuanto tal; como diferentes manifestaciones del hecho de la auténtica contrasteidad vista en sí misma. Esto podría hacerse en unas cuantas frases: Los elementos que se hallan en relación de contrasteidad han de ser mutuamente semejantes, estar emparentados, para no hacer imposible toda relación; deben ser mutuamente distintos y diferentes, a fin de que no reine una identidad cualitativa. Deben hallarse en relación mutua y formar una unidad; de lo contrario, se trataría de dos hechos singulares separados; deben estar en cada caso bien delimitados en sí mismos y representar una multiplicidad; de lo contrario, no serán sino meras partes de una misma realidad, o incluso una misma cosa.

Se trata, por tanto, de una semejanza y distinción relativas; de una relativa vinculación y diferencia entre dos elementos interconexos.

Con esta deducción, sin embargo, pienso que hemos ganado poco. Por eso voy a intentar clarificar ambos contrastes trascendentales sobre la base de una serie de datos experienciales bastante copiosos.

El primer par de conceptos —*afinidad* y *distinción*— apunta a la vertiente cualitativa del fenómeno de la contrasteidad.

La vida se experimenta como afín a sí misma en todos los aspectos. En todo el mundo corpóreo observamos las mismas

leyes físicas y químicas. En cada uno de los órganos y partículas corporales se dan las mismas reacciones a los influjos externos: calor, presión, lesiones, estímulos químicos. La estructura de los órganos y miembros muestra una total semejanza; todos están ensamblados en una misma estructura y sirven a una misma función global. Y lo mismo en lo espiritual: la fantasía, la voluntad, el poder de configuración y el sentimiento son diferentes los unos de los otros, pero están de tal modo emparentados que se pueden acompañar, vincular y compenetrar mutuamente. Están en correlación y se condicionan los unos a los otros. A través de todos los elementos particulares se desliza el torrente unitario de esta vida individual. Son vistos como actos parciales de un conjunto vital bien entramado y muestran, a la par, su carácter humano general y el suyo singular. En cada uno de ellos se reconoce de nuevo a sí mismo el hombre que los sustenta.

La homogeneidad de las diversas facetas de la vida hace posible que estén en una correlación objetiva. Así, un mismo fin puede ser la meta de actos y procesos vitales distintos. Un fruto, por ejemplo, puede ser objeto de representaciones, sentimientos, deseos, decisiones de la voluntad, y una larga serie de actos internos y externos de toda clase. Estos procesos y actos deben ser de tal modo afines que puedan estar mutuamente vinculados en una ordenación conjunta. Lo que se ha dicho de una cadena particular de actos vale de los distintos contenidos de una jornada, o de todo el decurso de una existencia humana. Se da aquí una afinidad de actos distintos, procesos y cambios, así como de estructuras y relaciones dimensionales. Todo esto abocaría a un desorden caótico si una relación interna de afinidad no hiciese posible la vinculación y el orden.

Lo mismo vale, finalmente, del conjunto de la vida visto como una unidad supraindividual. También en lo social tienen todas las manifestaciones vitales una comunidad de especie. A ello se debe que pueda hablarse del modo de ser humano, o del de un pueblo o familia, y reconocerlo en un momento dado. Sólo esta homogeneidad de la vida hace posible que el complejo estructural y operativo de un hombre pueda unirse con el de otro, con el de muchos otros, con el de todos los demás en el seno de una permanente unidad. Realidades tales como la historia de una familia o de un pueblo, como una escuela, una fábrica,. un sindicato, una

parroquia, un Estado, e incluso la civilización misma y la cultura, no serían posibles sin esta correlación que vincula todas las cosas. Esta correlación se funda en la homogeneidad cualitativa de la vida, en la afinidad interna a la que se debe que la vida humana se sienta en cierto modo semejante a toda exteriorización y forma *(Gestalt)* particular, y que una manifestación de la vida pueda anudarse con otra, ser sostenida por ella y prolongarse en ella.

De este modo, la vida se experimenta a sí misma como una unidad cualitativa. Ser vital significa poder vibrar con aquello que vive, estar emparentado con las otras formas vivientes, resonar a una con los movimientos del exterior. Y tanto más poderosamente vital y pura es una realidad cuanto menos cosas le son ajenas, cuanto más claramente se advierte lo que hay de común a través de lo distinto, cuanto más segura y profundamente se capta el tono de las demás cosas, cuanto más amplia es la conciencia de la mutua pertenencia, la esfera de la comprensión, la vivencia, la capacidad de diálogo. El hecho y la vivencia de esta afinidad es el fundamento de uno de los grandes tipos de Cosmovisión: el que está orientado hacia la unidad, el «monista».

Pero de nuevo advertimos el fenómeno consabido: Tan pronto como se impone el hecho de la afinidad de un modo exclusivo, la vida se hace imposible. Aboca a la identidad consigo misma. La vida está consigo en una relación de afinidad, pero no de identidad. Identidad significa uniformidad, muerte. Afinidad, sí, hasta el estrato más profundo de las manifestaciones vitales, hasta el más delicado matiz de tono, materia y forma, hasta el mínimo pormenor de un gesto. Pero nunca identidad; siempre debe haber, al menos, un mínimo de diversidad creadora de tensión, si quiere ser la vida una relación viva de afinidad y no una mortal uniformidad.

De este modo se experimenta, de hecho, la vida a sí misma como lo constantemente «otro». Es distinto un órgano del otro, una función y una reacción de la otra. Ningún miembro es idéntico al más próximo. Incluso allí donde parece haber repetición, en las figuras simétricas, hallamos en los elementos correlativos la profunda diferencia que implica su posición respecto al eje ordenador. Esto aparte de las diferencias que pueda haber en forma y dimensión.

Más profunda es la distinción entre los procesos psíquicos. Representación es algo esencialmente distinto de senti-

miento; y lo mismo un acto volitivo. Una representación es distinta de las demás. Así como los actos corporales no se repiten exactamente (pues, al menos, el ser que los realiza se ha hecho entretanto más viejo; prescindiendo de los cambios relativos a la salud, a las propias fuerzas y al entorno), los procesos psíquicos tampoco se repiten. Cada uno es único, tanto si es visto como un suceso psíquico o como portador de un determinado contenido significativo.

Cada uno de los actos y ámbitos culturales son distintos. La Técnica no es la Ciencia; el Arte no es la Filosofía; la Agricultura no es el Comercio; la Política no es el Derecho.

La vida se experimenta como algo que es siempre distinto. Una medida para precisar el rango de las manifestaciones vitales radica en su capacidad de autodistinción. Cuanto más bajo es un tipo de vida, más se entremezclan en él las articulaciones y funciones; compárense la organización y las manifestaciones vitales de una ameba con las de un pájaro. Cuanto más noble es la vida, tanto más claramente se distinguen los órganos, los actos, las acciones, los contenidos y los ámbitos de sentido.

Es propio de las tendencias fundamentales de toda labor cultural rigurosa destacar con precisión los distintos actos fundamentales, los valores y los ámbitos vitales en lo que tienen de específico. Y constituye una noble característica de la vida espiritual el conservar estos ámbitos en su especificidad, de modo que la Ciencia no pase a ser un Arte, ni la Política se mezcle con la Religión, ni los problemas morales sean resueltos con argumentos económicos[21].

[21] La manifestación más alta y no fácilmente captable de esta verdad radica en un profundo razonamiento de la vieja Teología, una de esas reflexiones que más tarde, al parecer, no fue valorada como era debido por presuponer un sentido para lo espiritual que se perdió desde la llegada del pensamiento mecánico-objetivista. Se trata del problema de precisar de qué modo son una misma cosa las distintas propiedades divinas. La justicia, por ejemplo, y la misericordia son dos actitudes con un sentido espiritual propio. Pero Dios es uno, simple, sin condición alguna. ¿De qué modo son en El una misma cosa la justicia y la misericordia? El Nominalismo dice: Son una misma cosa en cuanto que las dos expresiones indican una realidad objetivamente igual, idéntica en todos los aspectos. La distinción radica exclusivamente en el sujeto que conoce y en las palabras que éste usa. El Realismo dice: Hay en Dios distinciones objetivas, reales. La opinión de la Iglesia mantiene la dirección siguiente: Se trata de una diferencia en el modo de expresión que tiene fundamento en la realidad. No es que las propiedades de Dios sean una misma cosa y sus contenidos significativos hayan recibido

La vida conserva fielmente su especificidad. Tan pronto como se ve en todo coincidencia y se disuelven las diferencias, y se considera como algo idéntico lo alto y lo bajo, la vida degenera. La vida debe imponerse con toda la fuerza de sus determinaciones concretas y mantener las condiciones específicas de su propio ser hasta las últimas consecuencias. La vida noble no se cambia, y no tolera transposición alguna. Es fiel a la ordenación jerárquica, incluso respecto a aquello que está por encima de ella. La vida noble siente profunda aversión hacia todo fluir disolvente; aversión que significa esencialmente repulsa de las potencias destructoras y fidelidad a los valores y normas. Todos los monismos, en definitiva, llevan consigo una cierta falta de carácter.

Vida es carácter. Vida es voluntad de formas claras y significado preciso. Este rasgo fundamental de la vida decide también un tipo de Cosmovisión: el que está orientado hacia las distinciones; el *Pluralismo.*

Claro está que, por esta línea, la vida aboca a lo imposible cuando la diferenciación cualitativa se convierte en desemejanza interna, cuando los órganos pierden su relación de afinidad y los actos dejan de estar vinculados mutuamente por exceso de autonomización, cuando la representación y los actos volitivos no pueden vincularse de modo viviente, cuando los hombres llegan a ser tan distintos que no pueden ya formar una comunidad, cuando los distintos ámbitos de la vida espiritual, el ámbito de la verdad en la Ciencia, el de la

nombres distintos; esto implicaría suponer en Dios una falta de caracterización. Los contenidos significativos conservan su sentido peculiar; justicia no es, conforme a su sentido esencial, lo mismo que misericordia. Pero Dios es uno por exigencias radicales de su ser; si bien lo es de tal modo, que da pie al sujeto que piensa para realizar tal distinción. Dios es uno según su ser, esencia, operaciones y propiedades. Pero no por mezcla de sus contenidos de valor específicos, sino por una forma propia de ser uno, que mantiene puros dichos contenidos, y, tan pronto como se acerca a ellos el pensamiento finito, lo induce e, incluso, obliga a diferenciarlos.

Esto podría parecer a primera vista un mero juego de palabras. Pero no lo es. Se trata de un entramado de juicios polarmente contrastados mediante los cuales el pensamiento eclesiástico capta el hecho específico de la unidad viviente de la vida divina. Estos juicios no pueden ser emitidos todos a la vez. Ello responde a la esencia de los juicios que expresan lo viviente. Lo rodean solamente y apuntan a ello de forma concéntrica. Al que se les abre le impiden que disuelva pluralísticamente la unidad o bien que reduzca monísticamente los contenidos significativos. Lo instan a mantener firme la unidad suprarracional, el misterio, y renunciar más bien a su clarificación que a su incorruptibilidad.

belleza en el Arte, el del Derecho en la Ley, el del Poder en el Estado, se disocian de tal manera que pierden todo vínculo común. Entonces la vida se disgrega. La vida de los particulares se disuelve en negocios, vivencias, relaciones. La vida de la colectividad, en individuos unidos de modo externo y formalístico. La vida del espíritu, en ámbitos culturales declarados autónomos *(Autonomismo).*

Para que no haya desemejanza, sino diferenciación cualitativa, debe haber un mínimo de semejanza.

El mismo fenómeno que acaba de ser señalado en la vertiente cualitativa se da asimismo en el aspecto estructural.

La vida se experimenta a sí misma como un conjunto *(Zusammenhang).* Adivinamos la continuidad de la línea corpórea, la conexión interna de la forma plástica, de todo el ser corpóreo. Vemos cómo una parte y otra se ensamblan en órganos y miembros; y un órgano y otro en el todo corpóreo. Sentimos cómo la forma se va configurando gradualmente a partir de un punto inicial unitario, y cómo a través del cuerpo corre el torrente de los humores. Todo acto representa un movimiento interno hacia la unidad. Un acto se continúa en otro, prosigue la acción de otros anteriores, y es proseguido, a su vez, por los posteriores. Así como cada miembro y cada órgano se unen con los otros merced al entramado estructural y al sistema de circulación de los humores, así también cada acto se vincula a los demás en el contexto del acto permanente.

En definitiva, la vida se experimenta a sí misma como la unidad de seres corpóreo-espirituales, que progresan y decaen según un proceso evolutivo bien trabado; como el decurso global de un acto vital omnicomprensivo que nunca se interrumpe; como la revelación de una forma *(Gestalt)* unitaria y una ordenación global.

Pero si dejamos que este carácter de continuidad que ofrece la vida se desarrolle de modo exclusivo y unilateral, provocaremos la aparición de cuanto desgaja internamente la conexión o intenta hacerlo, y en todo caso la debilita. La vida se vería llevada a reducir las distancias a una medida mínima, e intentar anular las relaciones mutuas entre los diferentes ámbitos. La diversidad de formas se disolvería en un magma amorfo; las funciones se adaptarían a las exigencias de rapidez y uniformidad, y las diferencias en intensi-

dad y velocidad tenderían a anularse. Poco a poco se iría imponiendo una situación de autovinculación y autoidentificación en la cual la vida sería en todas partes igual y vendría a quedar enquistada en sí misma, por así decir, como un punto inextenso. Todo acto tendría en sí mismo una continuidad indefinida; y todos los actos entre sí, y lo mismo las estructuras. La exigencia de tal autounificación de la vida influyó en la antigua concepción según la cual el ser perfecto es la esfera. Nosotros ya no podemos pensar de este modo. Tal continuidad absoluta sólo podría realizarse —y ello bajo muy determinadas condiciones, propias suyas— en Dios, el «actus purus», actualidad absolutamente simple del ser divino.

Si la vida no ha de ser mismidad, sino conexión viva, ha de estar operante un mínimo al menos de diferenciación en cuanto a la altura y la profundidad, la anchura y la estrechez, lo largo y lo corto, el crecer y el menguar, el atraer y el alejar, el supraordenar y el subordinar.

Con ello nos situamos en la esfera polar contrapuesta.

La vida se experimenta en todas partes como articulada: el cuerpo dividido en miembros, y éstos configurados conforme a sus peculiares estructuras operativas; los miembros divididos en submiembros —que se componen, a su vez, de partes estructurales y unidades orgánicas elementales—, y así sucesivamente. Algo semejante sucede en lo psíquico, donde cada acto, conforme a su sentido y estructura, está circunscrito en sí mismo. Hubo, sin embargo, cierta corriente psicológica que consideró el acontecer psíquico como una constante composición y disolución de unidades perceptivas y volitivas en orden a la configuración de estructuras superiores. Atomismo psicológico que corre paralelo al físico. El autonomismo en la vida cultural, que ha logrado su punto culminante en los últimos años, representa el mismo fenómeno en el ámbito de la creación humana: una exageración de la tendencia diferenciadora.

Con lo cual ya está dicho que esta orientación, seguida de modo unilateral, hace imposible la vida, que, en vez de estar articulada, se disuelve.

Si ha de ser posible una articulación vital, debe contarse con un mínimo, al menos, de conexión.

Con ello hemos ganado un nuevo contraste, constituido por la *articulación* y la *conexión.*

II. *Relación mutua de los contrastes*

En las consideraciones que preceden hemos mostrado una serie de fenómenos: los ámbitos contrastados de la vida. ¿Cómo se relacionan tales fenómenos?

Que tales «contrastes» no están unidos en pares de modo externo ha quedado ya, sin duda, claro. Y lo mismo el hecho de que los distintos pares, a su vez, no están amontonados de modo inconexo. Debemos examinar, sin embargo, más de cerca si se da aquí un orden riguroso y de qué clase es.

El contraste como unidad

Tenemos, en primer lugar, el contraste mismo, es decir, esa relación singular en la cual dos aspectos de la realidad como «acto» y «estructura» aparecen vinculados mutuamente.

Hemos visto que tales aspectos, llamémoslos partes contrastadas, se excluyen, en principio, mutuamente; el contenido de sentido del uno se contrapone al del otro. Pero también hemos visto que cada una de estas «partes», en caso de seguir unilateralmente la dirección de sentido que marcan, abocan a lo imposible; de un modo «puro» no pueden ni existir ni ser pensadas. Para ser posibles deben darse a una con la parte correlativa. Cada parte sólo puede existir en la otra.

Así obtenemos un orden peculiar, formado por exclusión e inclusión a la par, por diferenciación y afinidad, diversidad y unidad. (Recuérdense los contrastes trascendentales en los cuales queda explanado el hecho de la contrasteidad misma.) No procede, pues, una exclusión pura; esto sería contradicción. Ni tampoco una vinculación pura; esto sería mismidad. Se trata de una forma peculiar de relación, formada, a la par, por una exclusión relativa y una inclusión relativa. Justo esta relación es lo que llamamos *contraste*.

De aquí se desprende que ambos aspectos forman manifiestamente una unidad. Y, por cierto, una muy fuerte; una unidad a vida o muerte. Consiste en el hecho de darse, a la vez y correlativamente, repulsión y atracción, diferenciación y semejanza, multiplicidad y unidad: una unidad de tensión. Un ejemplo al respecto. Figurémonos dos discos sólidos

unidos mutuamente por tres muelles espirales, y ello de tal modo que el del medio y más fuerte esté comprimido por encima de su tensión normal, y los otros dos, a su izquierda y derecha, estén relajados respecto a esa tensión. El conjunto forma un sistema, y se apoya en el hecho de que la presión del muelle comprimido del medio es equilibrada por la acción de los muelles laterales relajados. El conjunto se mantiene, pues, en una relación constante merced a la interna tensión de los muelles, y forma una unidad que se asienta en la diversa dirección de presión y contrapresión. Si se cambia la proporción respecto a alguna de las fuerzas que entran en juego, se altera la situación del conjunto. Si se anula alguna de las mismas, se derrumba todo. Ésta imagen puede servir para clarificar la relación mutua de las partes contrastadas.

Pero también puede inducir a error. Las «partes» no son «piezas», ni materiales de construcción, ni fuerzas parciales con las cuales se hubiera de construir un conjunto, aunque de un modo singular. La parte «estructura» es la vida. Cada vida es, en su conjunto, «estructura». Pero no sólo estructura. Es también, y asimismo en su totalidad, «acto». La parte «acto» es también la vida. Y, por cierto, la misma; pero «desde otra vertiente», es decir, de modo relativo. Dicho de otro modo: la vida no está «compuesta» de acto y estructura; no es una mezcla de ambos aspectos. Y menos una tercera realidad, en la cual estarían «asumidos» —*aufgehoben*— el acto y la estructura después de haber sido independientes. Sino que la vida es un algo que sólo puede existir en ambas partes a la vez, como una realidad de dos vertientes. Pero como un ser uno y único, que es algo más que cada una de las partes; más que la suma de las mismas, y que no puede ser en modo alguno deducido de ellas. Y no sólo en cuanto es «vida», un algo cualitativo distinto de un «cristal de roca», una «pala de madera» o un «rayo de luz», sino incluso en cuanto que es algo concreto y autónomo.

Lo viviente-concreto viene dado como unidad. Pero como una forma de unidad que sólo es posible de este modo, como contrastada.

Pero ello no significa, de nuevo, que las partes contrastadas sean meros aspectos de una misma e idéntica cosa, o estados sucesivos de la vida, de cada uno de los cuales pueda pasarse al otro. Las «partes» son, más bien, formas de com-

portamiento autónomas y constantes, vertientes significativas que no pueden ser reducidas las unas a las otras. Por cualquier ruta que se vaya, nunca se podrá llegar a la «estructura» a partir del «acto». Acto es acto. Nunca y bajo ninguna condición puede convertirse el acto en estructura. El defecto fundamental del pensamiento romántico, su debilidad decisiva, consiste justamente en considerar esto como posible. Pues, en tal caso, se hace inviable toda forma rigurosa de solidaridad, de serio compromiso, porque todo se convierte en una interacción fluyente y cambiante. Pero esto no es así. Bien es cierto que se da una profunda afinidad entre ambas partes; tan profunda que cada una presupone necesariamente y sostiene a la otra, y sin ella no puede ni existir ni ser pensada; hasta tal punto que en cada una de ellas late la misma vida. Pero cada una se asienta en raíces propias; es cualitativamente autónoma. Cada parte sigue siendo solamente y siempre ella misma. La vida, como acto, sigue siendo solamente y siempre acto. Pero la vida misma debe ser, a la vez, estructura. El paso de una a otra no se realiza mediante un tránsito continuo, sino mediante un «salto» de un ámbito cualitativo y significativo a otro. Sobre ello volveremos más adelante.

Con la misma decisión, debe subrayarse aquí que cada parte sólo puede existir en y con la otra, y que todas las partes son la vida; pero ésta es más que cada una de las partes, más que todas juntas, y no puede ser deducida de ellas. Pero las partes no son aspectos, fases y modificaciones de la vida que hayan de trocarse las unas en las otras, sino vertientes significativas y formas entitativas unívocas, cada una de las cuales es irreductible y se mantiene fielmente en los límites de su ser.

Todo esto parece ciertamente muy problemático, pero es de esperar que no se vea como contradictorio. De lo contrario, se deduciría que no he logrado expresar claramente mi pensamiento. Dicha relación no debe ser contradictoria. Claro está que tampoco puede ser llevada a cabo lógicamente, pues se trata de lo viviente. La gran tentación del pensamiento consiste precisamente en superar sin más esta dificultad pretendiendo resolverla a través de la vertiente racional o de la intuitiva. Justo el evitar esto lo considero como una tarea muy importante. Probablemente, para cumplir dicha tarea debemos pagar una cuota de oscuridad.

Grupos de contrastes y sus entrecruzamientos

¿Cómo se relacionan mutuamente los diversos pares de contrastes? En la exposición siguiente daré por supuesto lo ya dicho hasta ahora y adoptaré una forma de expresión rápida.

Pongamos dos pares ante los ojos: *acto* y *estructura; plenitud* y *forma.* ¿Cómo se relaciona la vida, como acto, respecto a los dos aspectos *plenitud y forma?* El «acto» los contiene a ambos en sí. Posee forma dinámica: leyes, estructuras, dirección y ritmo. Y tiene plenitud dinámica: la potencia viviente, configurada en acto, o bien la potencia que, por desbordar la capacidad configuradora del acto, permanece en estado caótico. ¿Cómo se relaciona la vida, como estructura, con los aspectos antedichos? De igual modo. La forma *(Gestalt)* estructurada tiene su configuración propia: estructura, correlaciones, medida e imagen. Y tiene su plenitud propia: las posibilidades plásticas, el «material» en ella configurado y el que desborda su poder configurador.

¿Cómo se relaciona, por lo que toca al segundo par, la expresión vital de la *plenitud (Fülle)* con los elementos *acto* y *estructura?* Se manifiesta, según lo dicho, como plenitud dinámica y plástica. Y la forma, por su parte, se muestra como forma del acto y de la figura estable.

Así obtenemos una imagen determinada. Véase la figura 1, al final del volumen.

Esta relación será más fácil de observar en conjunto si es representada gráficamente en forma de cruce. Véase la figura 2, al final del volumen.

¿Qué sucede al respecto con el tercer contraste intraempírico, es decir, con la dirección hacia el todo y hacia lo singular? El acto puede tener un sentido de totalidad, estar orientado hacia el conjunto, o bien diferenciarse y estar orientado hacia lo singular; o sea, ha de abarcar ambas tendencias, una de ellas, al menos, en la medida mínima que es necesaria para que se mantenga el acto como algo viviente y no degenere en esquema abstracto y vacío o aboque a un aislamiento solitario, falto de toda conexión. Del mismo modo, el entramado estático deberá estar dirigido hacia la forma total o hacia las estructuras particulares de la misma; dicho más exactamente: ha de estar dirigido hacia ambas vertientes, al menos en la medida mínima exigida. Tanto la

plenitud como la forma han de estar al servicio de la configuración del todo y de cada uno de los órganos; pueden extender su acción hacia horizontes de amplitud, o bien emplearse en formar los aspectos particulares. Por el contrario, la dirección hacia la estructura total y hacia los diferentes modos de configuración particular ha de darse en forma de acto y estructura; ha de utilizar la forma y la plenitud.

La relación específica que vinculaba a los dos primeros contrastes abarca, pues, también al tercero. El conjunto puede ser representado gráficamente mediante un cruce estereométrico. Véase la figura 3, al final del volumen.

En este cruce, cada parte de un par de contrastes se halla siempre, respecto a las otras partes de los pares de contrastes, en una relación de mutua implicación, influjo, estructuración y desarrollo. Cada parte se inserta en la relación de contrasteidad de las otras partes ordenadas en pares.

¿Qué significa esto? Hemos visto que cada una de las diferentes partes, en virtud justamente de la relación de contrasteidad, co-implica en cada caso la parte opuesta. Ahora bien; no se da en general —pongo por caso— la forma sino sólo como forma de algo. Así, por ejemplo, la forma debe ser necesariamente forma de una «estructura». Pero en la estructura viviente va coimplicado de antemano el acto. Con lo cual, también es éste, sin más —aunque sea en la medida mínima correspondiente a los seres vivientes—, co-contenido de aquella forma. La forma vital, pues, viene dada necesariamente, de modo mediato o inmediato, con la estructura y el acto. Lo mismo sucede con la plenitud, que viene coimplicada en la forma. También la plenitud lo es de algo; por lo tanto, lo es del acto; pero el acto vital contiene de estructura al menos un mínimum... Y lo mismo cabe afirmar de la dirección hacia la totalidad y la diferenciación... De todo ello se sigue que la relación de implicación no sólo se da respecto a la parte opuesta dentro de cada par de contrastes, sino respecto a las otras dos partes de contrastes dentro de la misma relación de cruce. La relación de cruce significa, por tanto, que en cada una de las partes de un contraste están siempre coimplicadas, de modo mediato o inmediato, las dos partes de los otros dos contrastes.

Esto da origen a un múltiple entramado de internas tensiones.

Un entramado correlativo de cruce doble se da tambien dentro del grupo segundo: el de los contrastes transempíricos. Partamos del contraste de la relación *productiva* y *dispositiva.* La producción vital se realiza, en principio, de modo originario. La producción creadora lleva consigo un marcado carácter de algo no sometible a cálculo y coacción. Pero, si quiere ensamblarse en un proceso sucesivo y estructurado, debe implicar un aspecto de regularidad: orden, ritmo, ley. La disposición, por su parte, es ante todo algo que dice relación a la regularidad; pero también debe contener una cierta dosis de libre originariedad si ha de poder dominar la vida, que sólo es comprensible mediante un acto de captación espontáneo. De este modo, en cada parte de este contraste se establecen relaciones con ambas partes del otro.

El acto de producción es sostenido, en principio, por la auto-inmanencia de la vida. Sin embargo, se hace valer también una cierta dosis de trascendencia, pues, de lo contrario, el acto y el resultado no llegarían jamás a su fin y pleno logro. El acto de disposición presupone, en primer lugar, auto-trascendencia, auto-distanciamiento, autonomía; pero también exige un mínimo de auto-interioridad, si no ha de perder todo contacto con la propia existencia. Del mismo modo, podríamos partir de los otros pares y hallaríamos que cada parte de un contraste está siempre, respecto a las otras partes de los otros dos contrastes, en relación de desarrollo o de estructuración, de recibir o de dar, de presuponer o de ser presupuesto.

Todo esto puede expresarse en una imagen adecuada. Véase la figura 4, al final del volumen.

En lo tocante al grupo tercero, el de los contrastes trascendentales, la relación de cruce es, a todas luces, clara.

La semejanza funda, en principio, correlación. Pero también división en cuanto que, sin la semejanza, la división degeneraría en inconexa diversidad. La diferenciación funda, primeramente, división. Pero también correlación, pues ésta sin aquélla se convertiría en rígida uniformidad.

Viceversa, la correlación produce, a su vez, semejanza y diferenciación; la división da lugar a división y semejanza.

De aquí se sigue también una relación de cruce. Véase la figura 5, al final del volumen.

Examinadas las cosas más de cerca, se advierte que también el segundo grupo entero se hace valer en el primero, y el primero en el segundo; así como el tercero en los dos primeros, y éstos en él. No vamos a desarrollar todo el entramado de relaciones; sería fatigoso. El lector mismo puede hacerlo fácilmente teniendo en cuenta lo que sigue.

Partamos del proceso de producción. Aquí surge algo viviente y, por tanto, una estructura, que co-implica un acto; ambos se dan en plenitud y forma, y están orientados hacia el conjunto y hacia lo particular. Algo análogo sucede respecto al acto de disposición. La actitud inmanente del centro interno vital se realiza tanto en el acto como en la estructura; en la dirección hacia el todo y hacia lo particular...

Esto significa, por consiguiente, que cada parte de los contrastes transempíricos se desarrolla con las dos partes de todos los contrastes intraempíricos; y viceversa, que cada parte de éstos se halla en relación con las dos partes de todos los contrastes transempíricos. Dicho de otra manera: todo aspecto de los fenómenos vitales experimentables es sostenido por todo el sistema de los contrastes transempíricos; y cada aspecto o momento del sistema transempírico se despliega en el conjunto de la vida experimentable.

Si añadimos a esto que cada contraste, en virtud justamente de su contrasteidad, abarca las dos partes determinantes del grupo trascendental —afinidad y distinción, correlación y división—, de modo que éstos estén relacionados con cada parte de los contrastes de los dos primeros grupos, obtenemos un complejo de relaciones a primera vista desconcertante. El grupo, con sus tres pares de contrastes, está entretejido en sí mismo: de cada parte del uno parten líneas hacia todas las partes de los restantes pares. Pero cada grupo está, además, entretejido con los dos restantes: en cada parte de los contrastes del uno se hace valer todo el sistema de los otros dos grupos, con la trama de sus relaciones mutuas.

Se requiere cierto esfuerzo hasta que esta maraña de relaciones se esclarece y hasta que se logra, una vez separados todos estos hilos, que se unan de nuevo en la unidad de lo viviente.

Aquí se impone advertir lo siguiente. No debemos dejarnos inducir a error por la imagen plástica. En ella aparecen los signos de cada una de las partes de los contrastes y pares

de contrastes situados unos junto a otros, enfrente de otros, a derecha e izquierda. Esta representación tiene algo de verdadero. Pero más exacta es la otra conforme a la cual una parte del contraste radica en la otra y un par de contrastes se hace valer en el otro. Este modo de intuición ha surgido ya con frecuencia al decir que, si una parte quiere permanecer como algo viviente, debe llevar consigo al menos un mínimo de la otra parte del contraste. La parte contrapuesta se halla, por tanto, «más allá», en el sentido de que es distinta y juega el papel de contraste. Pero está asimismo «dentro»; se alza en el interior de la parte en cuestión. Cada una de las partes está en la otra, brota en la otra, se hace valer en ella.

Con ello obtiene la representación del entramado de relaciones un carácter muy singular. Los símbolos gráficos, como las representaciones anejas al lenguaje, con las cuales hemos trabajado hasta ahora —por ejemplo, «parte», «contraste», «repulsa», etc.—, hacen aparecer el conjunto como un sistema espacialmente distendido de puntos, direcciones y líneas. La segunda representación, por el contrario, nos muestra el conjunto concentrado en sí mismo, cerrado en sí. En cada punto del todo está dado el conjunto del sistema de relaciones. Los contrastes no son partes dispersas del todo, sino un orden de funciones que se dan en todo lugar, pues no se trata de una estructura mecánica compuesta de «piezas», sino de una unidad viviente.

Las series de los contrastes

El cruce no es el único modo como se ordenan mutuamente los contrastes. Hay otro que atraviesa en perpendicular los grupos de cruces: *la ordenación en series.*

En el curso de las explicaciones anteriores hay algo que nos ha llamado la atención: Cada una de las partes de los contrastes tenía en cada caso un contenido de sentido propio; sin embargo, una y otra vez se advertían semejanzas entre ciertas «partes» pertenecientes a distintos pares de contrastes. La semejanza llegaba a veces a tal punto que, al haber de aplicar una denominación, surgían las mismas palabras, de forma que casi se podían aplicar las mismas expresiones a unas y a otras. Examinando de cerca estas relaciones de se-

mejanza, llegamos al siguiente resultado: Si se atiende a estas singulares relaciones internas de afinidad, los pares de contrastes quedan ordenados de un modo peculiar.

Acto	Estructura
Plenitud	Forma
Singularidad	Totalidad
Producción	Disposición
Originariedad	Regla
Inmanencia	Trascendencia
Semejanza	Diferenciación
Conexión	División

Si analizamos el contenido de los conceptos que aparecen ordenados en estas dos columnas, uno tras otro, veremos claramente que se hallan en una relación singular de afinidad. Acto, ser operante, dinamismo, cambio, fluir, etc., todo esto está en una relación peculiar con el aspecto de la plenitud, lo «carente de forma y de modo», lo difícilmente denominable. Ambos, a su vez, parecen estar emparentados de modo especial con lo diferenciado, lo irreductiblemente singular. La línea de afinidad es continuada por el acto creador, que brota de lo caótico, lo primigenio falto de forma, y se halla en estrecha relación con lo dinámico, así como con lo particular y singular. Este acto no es objeto posible de cálculo o coacción; y, de este modo, la línea de afinidad alcanza el momento de la originariedad y es sostenida por la actitud de inmanencia, de auto-interioridad de la vida, de la auto-inhabitación. Toda esta serie, finalmente, adquiere, por así decir, un sello especial debido a la proximidad especial en que se halla respecto a los momentos de semejanza y correlación. Todos los procesos apuntados y los hechos y modos de conducta tienen en común la orientación hacia la unidad y la conexión.

Se verá asimismo con claridad que existen relaciones especiales entre la estructura sólida y permanente, la forma precisa, la dirección hacia la totalidad envolvente, el proceso de disposición, de reglamentación y previsión, y la actitud trascendente y dominadora de la vida. Cada uno de estos aspectos presupone los otros y los lleva a perfección. Y si la primera columna estaba caracterizada por los contrastes trascendentales de semejanza y conexión, la segunda lo está por los de diferenciación cualitativa y división estructural.

Nos encontramos aquí con el fenómenos de la ordenación en series[22].

La unidad cerrada de cada contraste no es anulada por esta ordenación. Ni tampoco la unidad del grupo con sus correlaciones cruzadas, ni la unidad del sistema total con el entramado de relaciones que median entre las diversas partes de los contrastes. Pero a través de esta ordenación se instaura transversalmente una forma de ordenación peculiar, basa-

[22] Respecto a las dos series indicadas, ha de notarse lo siguiente: Al ver en conjunto los conceptos que figuran en estas columnas, puede llamar la atención que el concepto de «Totalidad» aparezca vinculado a los de «Diferenciación» y «División», y el de «Singularidad» a los de «Semejanza» y «Conexión». Los elementos que forman cada serie se hallan, a la par, en una relación de cruce con los de la otra serie. Ambas series, por tanto, no representan las únicas relaciones posibles de afinidad, sino las preferentes. Así, por ejemplo, el concepto de Totalidad puede ser determinado también a partir de la plenitud dinámica y desbordante, pero de un modo representativo lo es sólo mediante el aspecto de la «forma». En el primer caso, debería estar puesto en la misma columna que Semejanza y Conexión; en el segundo caso, como hemos hecho más arriba, en la misma que Diferenciación y División. Lo mismo sucede con el concepto de Singularidad, que aparece aquí en la misma columna que Semejanza y Conexión, por venir determinado a partir de la plenitud creadora y multiforme; pero, de por sí, también hubiera podido serlo a partir de lo Formal y ser así colocada en la columna de Diferenciación y División.

Todo esto no significa, sin embargo, que puedan las series ser ordenadas caprichosamente. Las series primarias representativas están ordenadas del modo como se ha realizado en el texto. Pero, junto a ellas, cabe señalar otras series secundarias, cuyo número es muy grande. Responden a las correlaciones de cruce. Según los elementos a los que es vinculada en la serie, cada una de las «partes» de los contrastes recibe, en cada caso, una significación nueva. Estas series secundarias tienen una profunda resonancia en la existencia conjunta de lo concreto y le confieren una desconcertante variedad de aspectos y relaciones.

La multiplicidad de series enantiológicas juega un papel importante en toda teoría tipológica, como se verá en adelante más por extenso. Para evitar una excesiva complejidad, me ocuparé exclusivamente de las series primarias, reservando para otra ocasión el estudio más preciso de la multiplicidad de series y sus problemas correspondientes.

Por lo demás, me parece justo insistir aquí en la dificultad que encierra hallar para estos objetos denominaciones unívocamente precisas y bien caracterizadas.

Podría preguntarse hasta qué punto los ocho elementos contenidos en cada columna pueden ser agrupados en la unidad de una misma serie, siendo así que pertenecen a tres grupos distintos. Adviértase que esta unificación es relativa; se hace basándose en lo que tienen los elementos de semejante y dejando de lado la diferencia de grupos a que pertenecen. De por sí, la serie da un salto al pasar de Singularidad a Producción, de Inmanencia a Semejanza. Pero es un salto dentro de una permanente relación de semejanza.

da en una relación cualitativa, en una, digamos, afinidad electiva; me refiero a las series enantiológicas. No se me oculta, sin embargo, que, según queda dicho, los elementos de cada «serie» no son del todo homogéneos y que entre las «partes» del primero, segundo y tercer grupo existen ciertas diferencias. No obstante, hay la suficiente homogeneidad para poder establecer en todo rigor dichas series.

Estas son algo rigurosamente real. No se trata solamente de la síntesis conceptual de algo que es de algún modo semejante, sino de fenómenos objetivamente conexos. Una y otra vez nos muestra la observación que los aspectos subrayados en cada una de las series se dan en mutua trabazón. Si un cierto tipo vital se manifiesta determinado preferentemente por una «parte» de un contraste, a poco que fijemos la atención advertiremos que también las restantes «partes» de la serie en cuestión juegan un papel singular. Mucho de lo que se llama conocimiento del hombre y psicología práctica se basa en un instinto seguro para servirse de las conexiones que afloran en estas series. En éstas parece radicar, en definitiva, el sentido profundo de la estructura morfológica y tipológica. Toda Tipología, en cuanto supera el estadio de la mera descripción, tiene como último fundamento, al parecer, las susodichas series. Ellas constituyen los «tipos» fundamentales y verdaderos de la vida. Su punto de aplicación lo encuentran en los diferentes ámbitos vitales (corpóreo, psíquico, cultural, personal, religioso) y determinan en ellos, conforme a las propiedades específicas de cada uno, los tipos especiales.

En el fondo, sólo hay un contraste único; de ello se hablará más tarde detenidamente. Pero no puede ser expresado mediante un par de conceptos sin que desaparezca la claridad y plenitud de los contenidos específicos y se anule lo que hemos llamado determinación categorial. El contraste fundamental único de lo viviente, que lo abarca de hecho todo, sólo puede ser expresado —a no ser en símbolos— mediante una multiplicidad de conceptos singulares, es decir, mediante las dos series enantiológicas.

III. *Medida y ritmo*

1. LA MEDIDA

La medida, en general

La relación de contrasteidad fue considerada aquí primeramente desde el punto de vista de la determinación cualitativa de las partes; más tarde, desde el punto de vista del orden estructural en que están vinculadas. En este estudio salió a superficie un nuevo aspecto cuya significación especial debe ser ahora estudiada: la relación cuantitativa de las partes de los contrastes entre sí.

Al analizar los diferentes contrastes, sucedió siempre que el pensamiento partía de una parte del contraste e intentaba captar su esencia de un modo «puro», es decir: captar plenamente su sentido. Al hacerlo, se llegaba siempre a un límite insuperable; se advertía que dicho sentido no podría ser realizado de modo puro. Siempre debía estar presente, al menos, una mínima parte contrapuesta para que fuera posible la primera.

Con ello queda planteado el problema de la medida; el problema de calcular en qué «relación cuantitativa» se hallan las dos partes de cada contraste.

De todo lo antedicho se desprende que esta relación cuantitativa debe ser, a todas luces, múltiple. De lo que se trata, pues, es de mostrar las líneas directrices que permitan orientarnos en esta multiplicidad.

Empecemos preguntando: ¿Puede ser esta relación de tal género que en un acto o forma vital esté operante una parte de un contraste y la parte contrapuesta se halle totalmente ausente? Este sería el caso de la realización «pura» de una parte del contraste, de la que se habló ya repetidas veces. Hemos visto que ello no es posible. A ese elemento significativo que llamamos «parte de un contraste» se lo privaría con ello de su razón de ser y se destruiría así la realidad fundamental de la que hemos partido: la vida. Sólo es viviente una situación vital cuando está presente en ella, al menos, un mínimo de la parte contrapuesta, ya que ésta hace posible que exista y sea pensada —es decir, que se dé de modo concreto— la parte primera de la que se ha partido.

Si la vida se acerca a la realización de un contenido de sentido «puro» —tal como viene dado por cada parte de un contraste—, esto significa en principio algo positivo; el ascenso a una forma de determinación más intensa y unívoca; un acercamiento en especificidad y, por tanto, en vitalidad. La fuerza, la capacidad envolvente, la claridad, la decisión, la saturación de sentido, aumentan. Las expresiones «veracidad ontológica», «raza», «nobleza», expresan, sin duda, este aspecto positivo de ganancia. Pero, a la par, la vida es amenazada en medida creciente. La amenaza es, justamente, ese crecimiento; crecimiento en univocidad y la saturación de tipismo. La realización pura del sentido en cuestión significaría el hundimiento de lo vital. El acercamiento a esta realización es el acercamiento a la ruina. Ruina de la vida existente e, incluso, de la vida pensante y pensada, pues una parte pura no puede ser ni siquiera pensada.

La «parte pura», el contenido de sentido plenamente autónomo, es imposible en el ámbito de lo vital; no puede darse ni en el plano de la existencia ni en el del mero pensamiento. En la medida en que logra imponerse, pone a la vida en peligro y sólo puede realizarse —por supuesto, como caso irreal, como algo imposible— al desmoronarse. La parte pura es una cantidad límite. Y, puesto que en el carácter específico de las series podemos ver una medida del valor de la vida, procede decir que la parte pura es un valor límite que sólo puede realizarse, como tal, en caso de disolución y ruina. Aquí hallamos una de las raíces del carácter paradójico de la vida[23].

[23] Con este hecho se vinculan diversas ideas. Lo que aquí queda dicho del tipo-vital en general (respeto a las series enantiológicas) parece poder aplicarse, de algún modo, a la relación de cada tipo con la vida. Cada tipo parece ser un valor límite. Cuanto más plena y unívocamente lo realiza la vida, tanto más se satura de sentido y se ennoblece; pero, a la par, en tanto mayores riesgos incurre. De modo vital sólo puede ser realizado por vía de aproximación —y de contraposición respecto a un tipo contrastado—. Imponerse plenamente sólo puede hacerlo en caso de ruina absoluta.

Esto vale, en primer lugar, para los tipos que representan esencialmente una clase especial de tipos contrastados, tal como el tipo de hombre «creador» o «administrativo». Aquí puede aplicarse, sin más, lo dicho anteriormente acerca del valor límite enantiológico. Sucede, no obstante, a veces que el tipo en cuestión representa un nivel vital superior, un contenido vital más elevado, que no puede alcanzar un plano vital más bajo de modo directo mediante el despliegue de sus posibilidades, sino a través de una defección, un descenso cualitativo. A este grupo parecen pertenecer los grandes valores morales y religiosos. Tenemos la conciencia íntima de que el ascenso a una

El heroísmo es la disposición a contemplar abiertamente estos valores límite, a expresarlos, a realizarlos, mediante la acción y todo el ser porque se siente uno llamado a ello —en la vida cristiana son los consejos evangélicos; también ellos significan, en cierto aspecto, un hundimiento— y asumir lo que esto lleva consigo.

Pero también sucede que los valores límite son olvidados por muchos de nosotros si no hay hombres que nos los están mostrando una y otra vez. Pero sólo brillan al hundirse lo viviente; hundimiento que es, en verdad, un ascenso, pero más allá del límite mortal. De ahí que tales hombres deban estar dispuestos a hundirse a fin de que en el holocausto de su vida dichos valores se iluminen y se nos hagan presentes a los demás.

En lo sobrenatural, esto es lo que hizo Cristo Jesús, el hombre cuya persona y contenido vital estaba constituido por el Hijo de Dios vivo. Murió para que nos fuese manifiesto en su muerte lo que es Dios, su Justicia y su Amor. Y para que El mismo «entrase así en su gloria». Ser «santo» significa adoptar esta actitud de Jesús de inmolarse por los demás.

Analizando la posición católica acerca de los valores límite y de la vida en general, pueden obtenerse conclusiones definitivas acerca de la esencia del espíritu católico.

«Forma pura», «plenitud pura», son, por tanto, valores límite. Brotan en el momento de la aniquilación; en el instan-

vida superior presupone la anulación de la inferior. El Cristianismo está saturado de esta «ley». Lo elevado por excelencia, Dios, se nos revela en Cristo como el contenido de nuestra vida humana («Imitación de Cristo»; Cristo «configurado en nosotros»; «Sed perfectos como el Padre que está en los cielos»; «Participación en la Naturaleza divina»). Pero esto sólo puede ser conseguido por el hombre mediante una real y constante «anulación de la naturaleza». Un Cristianismo sin «mortificación», sin «ascesis», sin la autodonación de la vida en atención a lo superior que se ansía lograr, es una vaciedad racionalista.

La sabiduría, y sobre todo la sabiduría en su sentido más profundo, la sabiduría sagrada, sabe también de estas cosas; sabe hasta qué punto puede y debe llegar la vida, natural y sobrenatural, para ennoblecerse y ser posible como vida (Decisión y Medida).

El genio es una disposición respecto a la cual los valores límite están en vecindad. El genio es un riesgo entitativo que procede de los valores límite. Es una determinación a verlos más claramente, a realizarlos de modo más puro y estar más cerca de la ruina absoluta.

Noble de sangre es aquel que se siente más estrechamente obligado respecto a los valores límite por una exigencia de su ser, casi por una especie de parentesco natural.

te en que lo vital se hace imposible entitativa y gnoseológicamente. Las cantidades últimas dentro de la escala de las dimensiones posibles son, a diferencia de los estados de disolución que realizan los valores límite, las relaciones vivientes máximas, la proporción máxima de Plenitud. Ello hace que no se trate aquí de un sentido vectorial meramente pensado y nunca realizable en un ser y un pensamiento reales —o sea, de un valor límite que no puede existir y ser pensado—, sino de un máximo de una relación de contraste apta para existir y ser pensada. A ambos extremos de la serie de posibles alteraciones cuantitativas en la relación de contraste no se halla el contenido específicamente puro de la correspondiente parte de contraste, sino un máximo, que contiene en sí a la par un mínimo de la parte contrapuesta.

Entre estos dos extremos vitalmente posibles se da una serie oscilante de medidas variables.

Hablando teóricamente, hay un número indefinido de tales relaciones de medida. En un cuerpo viviente, por ejemplo, puede haber un mínimo de Configuración y un máximo de Plenitud plástica. Pero puede el aspecto de Configuración progresar de tal modo —como sucede en el desarrollo del cuerpo desde el estado embrional hasta la madurez— que la Plenitud sea asumida y configurada en forma gradualmente creciente, con lo cual la medida relativa de Plenitud decrece. Lo mismo puede suceder en un proceso creador, ya que, al iniciar la realización de una obra, flotan indeterminadamente múltiples representaciones, sentimientos e impulsos de la voluntad, se entrecruzan diversas orientaciones en orden a la acción posible, se entrelazan confusamente los materiales de la experiencia y la vivencia, y brota así un máximo de Plenitud inarticulada; pero lentamente se impone un proceso de separación y configuración que culmina en la claridad formal de la obra terminada.

¿Es posible que la medida en la que se dan ambas partes del contraste sea tal que se hallen éstas en equilibrio? ¿Pueden llegar a formar, de este modo, un equilibrio perfecto?

Teóricamente sí. Pero ¿y en la realidad? Es posible, sin duda, como forma transitoria en un proceso de alteración de las proporciones. Pensemos en el acontecimiento siguiente: Cierta forma de desarrollo humano comienza con una gran Plenitud, con un estado de exuberancia y desbordamiento,

tal como se halla el alma al comienzo de la época de madurez, con su típico soñar, presentir, flotar, fluir. Se entremezclan las representaciones, se ven sonidos, se oyen colores, las formas suenan. El pensamiento parece voluntad; la imaginación parece plenitud. Yo parezco convertirme en un tú, el espíritu en naturaleza, el hombre en mundo. Es el estado en el cual dice el hombre: «El sentimiento lo es todo; el nombre es ruido y humo». Lentamente comienza la Configuración. El trabajo, la disciplina, la experiencia de la vida contribuyen a ello, así como el proceso natural de crecimiento en el cual la vida se va afirmando y la forma gana lentamente en fuerza. La Plenitud se articula. Los pensamientos se distinguen de los sentimientos, y las representaciones, de los hechos; los contenidos de la sensación se diferencian conforme a sus diversas significaciones. Este proceso sigue adelante hasta llegar a un punto en el cual el estado general del alma cae bajo el dominio de la Forma. La actitud se torna reflexiva, contenida; el obrar se ordena conforme al sentido que le compete. Puede darse, incluso, el caso de que los más románticos soñadores se conviertan en los hombres más puntillosos y exactos, y los incondicionales rebeldes, en rígidos reaccionarios. Pero al seguir este camino que va de un máximo de Plenitud a otro de Forma, se pasa por el punto en que ambas actitudes se hallan en un cierto equilibrio por estar compensadas la Plenitud y la Forma. Este instante no durará largo tiempo. Una gran belleza lo rodeará. En él estará la vida exuberante y llena, a la vez, de formas delicadas. Esta será una hora de tranquila plenitud.

Este instante se da también en los procesos históricos de transformación. Recuerdo el breve tiempo del primer Renacimiento, en el cual la vinculación medieval del particular al conjunto ya se había debilitado y el hombre empezaba a sentirse confiado en su individualidad. Ambas actitudes se hallaban entonces en un cierto equilibrio, y de éste se desprendía una forma espléndida de unidad. Todavía está el hombre amparado por el todo; tiene todavía tradición y vínculos. Pero, a la par, se mueve con autonomía y confianza, dando lugar a una abierta diversidad. Tránsitos semejantes podrían señalarse muchos en la vida de los particulares y de los pueblos.

Se da, pues, realmente un equilibrio entre ambas partes de contraste por vía de tránsito en el seno de un movimiento

de alteración. Es un instante breve de exquisito bienestar. Puede aplicársele muy bien el nombre de euforia. Es un instante de florecimiento; y, como a todo florecer, le está concedido el don singular de la belleza, del perfume. Y también, naturalmente, la nostalgia de lo huidizo.

Si nos preguntamos, no obstante, si este equilibrio puede perdurar, debemos responder negativamente. En la experiencia no parece encontrarse nada semejante. Y de la esencia misma de la cosa parece deducirse que no puede darse. Tal equilibrio vendría a significar que la tensión y contratensión, presión y contrapresión propias de la vida, se anularían mutuamente. Sería un sistema energético en reposo. Pero esto significaría la muerte. La tensión interna quedaría anulada.

La relación de equilibrio es un caso de excepción sólo posible como tránsito. Tomada como algo perdurable, constituye un caso límite que sólo podría realizarse en la ruina de la vida, en la muerte.

Pero no sólo es un caso límite, sino también un valor límite. Pues se trata de un valor, a saber, de la armonía, del bello equilibrio. Algo distinto de los casos límite de que hablamos antes. Allí se trataba de la realización «pura» de ciertos tipos. Aquí, de la perfección de la armonía en la relación interna de las fuerzas y actitudes específicas entre sí. Es un valor real y muy noble.

Pero es un valor límite que sólo brilla en el seno de un proceso de hundimiento. Por supuesto, un hundimiento de otra especie. Aquí la vida no se consume como allí; no la destruye el poder coactivo de un tipo unilateral que anula su forma total, sino que la vida se acalla, se centra en sí internamente, se cierra en su círculo hasta que se paraliza.

De este modo, la relación vital de contraste se halla expuesta a un riesgo específico. Está vinculada a tres puntos de peligro. En primer lugar, a los dos valores límite «exteriores» de la realización de contraste pura: la zona de hundimiento del tipo puro. En segundo lugar, al valor límite «interno» del equilibrio de contraste: la zona de hundimiento de la armonía perfecta. Las dos veces se trata de «valores», es decir, de metas de perfeccionamiento, formas de perfección. Y en ambos casos estamos ante «límites», o sea, modos de hundimiento. La vivencia del contraste, como forma que es de lo viviente, está enmarcada por ambas partes y amenazada en la vida media por la imposibilidad vital, la muerte. Estas impo-

sibilidades, no obstante, son, a la vez, las formas de perfección de la misma vida. A la perfección está vinculada la destrucción.

Desde aquí puede verse la esencia profunda de la posibilidad vital y de la perfección viviente, imperecedera: es la «medida», en el singular sentido interno del vocablo. Y su sentido definitivo lo adquiere a la vista de la tentación que supone el deseo de una perfección que trae la muerte, tentación que brota en el seno de la esencia misma.

La verdadera sabiduría consiste en saber distinguir la llamada a afrontar el hundimiento que conduce a un ascenso real —tal vez el ascenso solitario del sacrificio y la grandeza— y la prontitud para hacerlo de la seducción que ejerce el deseo de lograr una forma de perfección que anula la vida; la perfección de la imagen «pura» y del equilibrio armónico. La verdadera sabiduría consiste en ver que hay que renunciar a esta perfección y guardar la medida necesaria; limitarse a una aparente mediocridad, que es lo único que hace posible la vida.

Medida fija y medida oscilante

De todo ello se desprende la pregunta siguiente: ¿Hay una medida fija que regule la interrelación cuantitativa de las partes de los contrastes?

En un sentido, sí. Supongamos que alguien se halla ante una tarea que exige una gran capacidad de configuración, por ejemplo, la de disponer para una acción decidida a un grupo de hombres faltos de consejo y de interna unidad. Puede suceder que se sienta falto de la medida necesaria de fuerza configuradora. O que su peso humano específico sea excesivamente bajo, o que la parte relativa de Plenitud sea en él tan grande que la cantidad de fuerza configuradora libre de que dispone no sea suficiente para llevar a cabo lo propuesto. Aquí se daría un límite, que no permitiría un mayor acrecentamiento de la fuerza configuradora respecto a la Plenitud. Una gran fuerza de voluntad podría desplazar un tanto dicho límite; pero no más allá de una cierta medida.

Esto por lo que toca a un caso singular. La misma experiencia puede ser realizada en toda una fase del desarrollo vital. Así vemos que en el tiempo de la madurez prevalecen

las fuerzas impulsivas de la Plenitud respecto a las configuradoras; un acto configurador verdaderamente ininterrumpido no es concebible en este período. La relación cuantitativa se encuentra aquí con límites que no sólo afectan a una situación determinada, sino a todo un período de tiempo.

Límites semejantes pueden ser establecidos respecto a la constitución general de un hombre. Si su modo de ser, por ejemplo, en el caso de un formalista declarado, está unilateralmente predispuesto para el orden lógico, la disciplina, la crítica y la organización, a su conducta creadora se le fija con ello un límite definitivo, que ningún esfuerzo o desarrollo puede ampliar.

Estos límites no son rígidos. Lo que no es posible en un momento puede serlo en el próximo. Lo que no puede ser logrado en una fase determinada lo es en otra. Un ejercicio consciente puede desplazar incluso los límites impuestos por la propia constitución. No obstante, tales desplazamientos tropiezan con barreras infranqueables que no pueden ser salvadas de modo vital, es decir, sin daño de la vida e incluso, a veces, ni siquiera a costa de sacrificios.

Prescindiendo de estos límites, la interrelación cuantitativa de las partes de los contrastes es algo fluido.

Me encuentro al comienzo de un acto de creación. Algo surge en mí, y va ganando gradualmente una mayor Plenitud, claridad y articulación, hasta que la obra está terminada. ¿Cómo sucede este fenómeno? En principio, siento brotar la Plenitud como algo que surge y fluye. Aparecen diversas formas, impulsos, sentimientos. Las fuerzas configuradoras son débiles. La Plenitud se acrecienta gradualmente, llegan momentos en que parece uno hundirse desconcertado. Después se van nivelando las cosas poco a poco; las fuerzas configuradoras se imponen, se clarifican, crean líneas de orientación, perspectivas, articulaciones. La actitud creadora se va separando gradualmente de la ordenadora. La compenetración profunda con la marcha del proceso, que podía haber abocado a un total naufragio, se transforma en una situación de dominio cada vez más perfecto y clarividente. Hasta que, finalmente, puedo mirar lo ya producido desde una amplia distancia, internamente incomprometido, como si me fuera ajeno, y tratarlo fría y conscientemente como una materia a configurar.

En el curso de este acontecer hay algo que cambia. Llega un momento en el cual la proporción de las fuerzas vitales se altera. El empleo de energía era al principio distinto que al final, y en el intermedio pasa por altibajos. Forma una curva con distintas amplitudes de onda. Pero después —y esto es lo que aquí nos importa— da un giro, dentro de este proceso total, la mutua relación cuantitativa de sus componentes contrastados: el acto creador y el ordenador, la actitud introvertida y la extravertida, la puesta en juego de la Plenitud o de la Forma, etc.

El cambio descrito se realizó dentro de un proceso singular. Si analizamos todo un grupo de tales procesos, como el curso del movimiento vital en un día, también advertimos en él una constante mutación. Por la mañana, tal vez son más fuertes las energías creadoras y alcanzan su punto culminante; en cambio, por la tarde cobra vigor la actitud de disciplina y orden [24].

Si comparamos las líneas correspondientes a varios días, podremos advertir asimismo, a lo largo de este período de tiempo, diversas alteraciones cuantitativas, que pueden hacerse claramente visibles uniendo entre sí los puntos de máxima y de mínima. Lo mismo sucede respecto a toda una serie de tales períodos y al decurso de todo un año.

Finalmente, algo semejante puede ser aplicado a períodos históricos cerrados, sin olvidar que tales períodos son muy difíciles de establecer debido a los múltiples cruces de corrientes que se dan en ellos y al carácter confuso de su proceso evolutivo.

La interrelación cuantitativa de las partes de los contrastes se altera constantemente. Bien es cierto que se da dentro de un orden fijo, determinado por los límites de que hemos hablado y por las leyes rítmicas de las que deberemos todavía hablar. Pero, por lo demás, se halla en continua oscilación. Este interno fluir pertenece a la esencia de la vida, del mismo modo que el orden susodicho. Constituye tal vez la fórmula más precisa para expresar el constante cambio de lo viviente del que se habló más arriba. Este desplazamiento puede rea-

[24] Fritz Klatt ha expuesto en su obra *Schöpferische Pause* (Jena 1921) ideas muy finas acerca de este tema. Sólo que el libro está demasiado atenido a lo vital. También se encuentra material para el estudio de esta cuestión en las recientes investigaciones de Wilhelm Fliess y otros acerca de los períodos.

lizarse de modo más rápido o más lento, de forma continua o a saltos; de suerte que no sólo puede alterarse la medida de la relación de las partes de los contrastes, sino también el modo del cambio mismo.

Con esta consideración hemos logrado clarificar una idea importante, a saber: que en la ordenación de los contrastes, a la yuxtaposición simultánea se agrega la relación sucesiva; a la sistematización espacial, la sucesión temporal. La relación de contraste se muestra como algo fluyente; es algo que existe de hecho, pero existe en forma de constante devenir.

Tal vez la temporalidad del sistema de los contrastes alcance niveles más profundos. Probablemente deberemos entender toda esta correlación como un perenne oscilar entre polos situados de modo contrastado. En todo caso, no obstante, lo cierto es que al lado del orden fijo a que hemos aludido, de la especificación y determinación de los elementos de cada contraste, se da además una relación de constante fluir y devenir.

De momento no sabría precisar mejor estas ideas.

Como acabamos de ver, la relación de las partes de los contrastes entre sí se halla comprometida en un cambio incesante. La medida se altera, y cambia la velocidad y la forma misma de la alteración. Intentemos llevar a cabo desde este ángulo una representación conjunta del sistema de los contrastes.

Los contrastes particulares se unen a pares. Los pares se ordenan en grupos, con todo el complejo de sus internas relaciones de entrecruzamiento. Los grupos se ensamblan, mediante su mutua vinculación y desarrollo, en un sistema total. A través de éste se ordenan las series en virtud de su afinidad. Pero todo el sistema se halla afectado por un constante cambio. Sin cesar se altera la relación cuantitativa dentro de cada par de contrastes, de las relaciones entre los grupos, de las correlaciones entre los pares de los distintos grupos. Y este cambio parece estar dominado, en virtud de la ordenación en series, por el mismo impulso fundamental. Las «partes» situadas en la misma serie tienen entre sí una relación semejante a la de los vasos comunicantes, de modo que sus relaciones cuantitativas suben y bajan de modo proporcional. En rigor, es la relación cuantitativa entre ambas

series lo que cambia, y sus «partes» individuales no representan sino modos particulares de manifestarse. Tenemos, pues, un cambio incesante, el cual, por su parte, también se altera en cuanto a la rapidez y a la forma de continuidad.

Nos hallamos, de este modo, ante un cuadro general de una ilimitada multiplicidad y vitalidad; multiplicidad, empero, que se basa en unos principios fundamentales muy simples.

Esta impresión de «vitalidad» todavía se acrecienta si ponderamos algo a que ya se ha aludido: que las partes de los contrastes no sólo se dan en mutua «contra-posición», se objetan y sirven de contrapeso, sino que las unas surgen «en el seno» de las otras. Apliquemos ahora el fenómeno del acrecentamiento y disminución de las relaciones cuantitativas a esta relación según la cual en un contraste se halla también el otro. Este cobra cuerpo en el seno del otro; se hace en él y a base de él más y más fuerte, para volver de nuevo a decaer. El cambio en la rapidez con que se realizan las alteraciones cuantitativas significa un cambio en tales procesos interiores, y de este modo la representación total adquiere una fuerza interna nueva e intensa.

2. EL RITMO

Hemos visto que la relación cuantitativa de las partes de los contrastes oscila constantemente. Lo único fijo que apareció hasta el momento fueron los límites últimos puestos a tal oscilación. Se impone hablar ahora de otra instancia estable dentro de este cambio. La relación cuantitativa no sólo es oscilante; más bien hay que decir que en el cambio mismo subyace algo constante: una regla. No se trata, por tanto, de un cambio sin más, sino de un cambio vital; no de una uniformidad rígida, sino viviente. Pero todo esto quiere decir *Ritmo*.

Debemos distinguir el ritmo de la forma fluyente, o, mejor dicho, de una forma que se realiza al hilo del fluir, de la «melodía». El discurrir fluyente tiene una doble configuración. Estas formas de configuración, como es obvio, sólo pueden ser mutuamente separadas de modo abstracto, intencional; en realidad, están siempre unidas, ya que son, en definitiva, la expresión bifronte de una misma realidad. La una viene dada por una ley cuantificadora, que regula la medida del tiempo, la rapidez del fluir. (Los momentos límite de tal

medida son, por una parte, la inmovilización total, y, por otra, una rapidez tal que no puede ser seguida por la vida.) Regula, además, el dinamismo del fluir; la profundidad y la amplitud del torrente. (Este dinamismo se halla entre los puntos límite, por una parte, del agotamiento, y, por otra, de una amplitud, profundidad y tensión que la vida no puede soportar.) Sobre esta regla cuantificadora reposa el concepto de ritmo.

El otro modo de configuración viene dado por la forma interna, la melodía y la ordenación a un fin y una meta, la teología del proceso. Esto no es algo cuantitativo, algo magnitudinal, sino cualitativo, y no puede ser reducido a elementos más simples. Se trata de una forma interna, que se despliega en el decurso del acontecer, en el fluir de la vida desbordante, y constituye un principio intrínseco de ordenación de fines y medios. Lo que hace a una canción ser esta canción en su ritmo y su melodía. Estas realidades no son equivalentes, si bien hasta cierto punto una misma melodía puede ser expuesta en ritmos distintos, y el mismo ritmo en distintas melodías. Naturalmente, los riesgos de estas transposiciones son evidentes. En definitiva, una melodía viviente lleva consigo la exigencia de un ritmo determinado.

Ambas cosas, tanto el ritmo como la forma fluyente y la teleología, son expresión de lo mismo, de la imagen esencial interna de este ser vivo.

Ahora bien, el ritmo, como regla cuantificadora de los acontecimientos fluyentes, tiene dos raíces. Una de ellas es el acontecer objetivamente determinado de la vida misma. Así, por ejemplo, los movimientos de sucesiva propulsión y retracción de nuestro corazón; el hecho de velar de día y dormir de noche; la aparición y desaparición de una determinada serie de fenómenos vitales en el curso de un cierto período de tiempo en el cual diversos procesos de índole corpórea o anímica entran en juego y vuelven a desaparecer. Tales ritmos vienen dados por el curso mismo del proceso vital concreto, por la sucesión de sus múltiples funciones.

Distinta de ésta es la otra raíz del ritmo. Viene dada por la estructura interna de los procesos concretos que tienen lugar de modo sucesivo y alternante. Se funda, concretamente, en el modo específico como se altera la relación cuantitativa interna y contrastada que preside el decurso de los procesos cerrados propios del mundo exterior. Sólo de este fundamento del ritmo corresponde hablar aquí.

La alteración de las relaciones cuantitativas que median entre las partes de los contrastes mutuamente relacionadas está determinada rítmicamente. Se rige por una ley de iniciación, desarrollo, disminución, re-iniciación, etc. Así, por ejemplo, un día, tomado como una unidad, se da en forma de curva por lo que toca a la alteración cuantitativa de las fuerzas creadoras respecto a las ordenadoras: acrecentamiento hasta alcanzar un máximo; decrecimiento hasta llegar a un mínimo; después, un nuevo florecimiento breve y la desaparición definitiva. Viene luego la pausa profunda de la noche, a la que sigue otro día con la misma curva. De este modo, el decurso de cada día y noche aporta una y otra vez el mismo elemento rítmico y se ensambla con todos los anteriores y posteriores en una unidad rítmica. En el cambio de tales decursos tiene lugar, sin embargo, una ligera oscilación de la curva respecto al decurso anterior y al posterior. De tal manera que toda una serie de tales decursos se agrupan en una unidad superior más ricamente articulada. Pensemos en un período verdaderamente creador: las fuerzas plenificadoras ascienden, alcanzan un momento cumbre; después cobra impulso la instancia configuradora, etc. Todo esto representa una curva determinada, que con sus diferentes longitudes de onda, sus cortes, sus oscilaciones en cuanto a la medida temporal, etc., constituye un elemento rítmico. Lo mismo sucede con otros períodos creadores, y éstos se unen en unidades rítmicas, las cuales, a su vez, se ensamblan en períodos más amplios. Así, en el curso del año, la Primavera significa un período productivo que, al declinar, deja paso a las fuerzas orientadas hacia la forma y la madurez; el Otoño es una segunda época creadora; a ésta sigue el reposo del Invierno, hasta que en la nueva Primavera vuelve a anudarse el anillo. Tales ritmos son constatables también en el curso total de la vida; se basan, asimismo, en la alteración interna de la relación cuantitativa que media entre las partes de los contrastes.

Naturalmente, no debemos olvidar que se trata de una regla de la vida. Y no, por tanto, de un retorno mecánicamente uniforme, como sucede, por ejemplo, en los procesos astronómicos. Este ir y venir representa el modo como fluye la vida. La vida es, en cada momento, distinta a lo que fue anteriormente, pues, aunque tiene un ser constante, se halla siempre en una nueva fase de su desarrollo y progreso. De

este modo, el ritmo reiterativo es realizado por un mismo ser, pero éste se va haciendo entretanto más viejo y distinto: o más rico y pleno, o más débil y ruinoso. Esto confiere a los diversos períodos rítmicos un carácter constantemente nuevo.

Y así como el ritmo de cada canción se realiza en su melodía y a través de ella, siendo ésta, no obstante, algo cualitativo, de tal forma que el ritmo adquiere en cada punto de la forma melódica un nuevo contenido, así también el ritmo de la alteración cuantitativa se realiza en algo que tiene su «melodía», su forma fluyente, un orden interno saturado de contenido y ordenado teleológicamente a la realización del proceso total; es decir, se realiza en el seno de lo vivente. Y con ello logra una determinación cualitativa constantemente nueva[25].

3. VALOR Y SITUACION DE LOS CONTRASTES EN EL CONJUNTO VITAL

Una tercera cuestión, sugerida por lo dicho hasta el momento, nos lleva a profundas correlaciones, que sólo puedo esbozar brevemente.

[25] El fenómeno del ritmo es, naturalmente, mucho más amplio de lo que se ha explicado en el análisis anterior, que hubo de reducirse a lo esencial respecto al tema propuesto. Así, queda por decir que lo viviente implica también un retorno mecánico y está ensamblado en él; y resta por explicar el modo como se relacionan el ritmo viviente y el retorno mecánico; y el hecho de que en un mismo ser viviente se hallen ritmos distintos, en principio relativamente autónomos, mutuamente independientes e incluso contrapuestos, pero, en un segundo momento, interrelacionados y formando una unidad definitiva, un ritmo total. Habría que tratar, asimismo, el problema de los ritmos individuales y colectivos, el del individuo y los conjuntos: análisis que facilitaría muy importantes precisiones relativas al concepto de comunidad y sociedad. Habría que explicar cómo se comportan entre sí los diferentes planos de los ritmos comunes, etc.

Con ello, queda limitado el concepto de ritmo a una parte muy determinada del fenómeno general que es denominado en los tiempos más recientes con este vocablo. Aquí se toma conjuntamente, a mi entender, el ritmo cuantificador y la «forma fluyente». Se da especial valor al hecho de que el movimiento, la expresión externa, la actitud, la actividad, la forma, brotan de dentro, de un centro interno, y retornan al mismo, a diferencia del movimiento mecánico, que no hace sino fluir y carece de intimidad. Lo cual indica que se entiende por ritmo propiamente el modo específico de este brotar y retornar, así como las posibilidades y presupuestos de una conducta verdaderamente viviente y creadora.

Pero todo esto no puede ser explicado más por extenso aquí.

En primer lugar, podría preguntarse —y con ello no superaríamos lo ya dicho— qué medida corresponde a cada una de las dos «partes» en la economía total de la vida y en qué relación cuantitativa se hallan ambas series de la ordenación de lo viviente. No parece posible dar una respuesta a esto; no tenemos puntos de apoyo para ello. No vemos el conjunto de un modo pleno; y, además, la vida se halla en un fluir creador. Una cierta exigencia fundamental se inclina a decir que debe haber equilibrio. E, incluso, una forma muy común de experiencia parece apuntar a lo mismo, según se desprende de un análisis general de la situación.

Es más importante la otra cuestión: ¿En qué relación están las series con el valor? ¿Cuál es más valiosa y cuál lo es menos?

La respuesta es difícil. Se puede abordar el tema de modo psicológico-histórico, preguntándose qué es lo que fue y sigue siendo más altamente valorado. Y se verá que toda serie propende a afirmarse absolutamente y a fundamentar esta unilateralidad de modo axiológico, viéndola como un criterio de valor. La tendencia a configurarse de modo «puro» significa, a la par, el esfuerzo por identificar la serie en cuestión y lo que ella implica con el hombre auténtico, rigurosamente válido e, incluso, con el ser valioso en general. Esto vale tanto respecto al hombre particular como respecto al conjunto de la sociedad y de la historia.

Si analizamos globalmente el entorno y la historia y preguntamos cuáles son los valores que determinan la opinión pública, tal como se manifiesta en la actitud general de la sociedad y de la cultura, veremos que la serie correspondiente a la Forma es más altamente valorada. Lo es, bien entendido, en la valoración «pública», la cual no excluye muy profundas y amplias corrientes subterráneas. Y, por cierto, esta valoración parece ser más acusada en Occidente que en Oriente y hacerse más firme e incuestionable a medida que nos retrotraemos en el decurso histórico, para ceder finalmente la primacía a la valoración contrapuesta en cuanto nos adentramos en el ámbito de las «culturas matriarcales». Pero aquí no puedo precisar más esta tesis.

Por el contrario, parece ser que, al margen de esta valoración unilateral de la serie Forma, se va imponiendo lentamente en el curso de la historia y en el ámbito general de la

opinión pública la valoración contrapuesta. Hoy nos hallamos en una singular encrucijada, en una inseguridad caótica de valoraciones. Todo el entramado del movimiento feminista es, al respecto, extraordinariamente sintomático.

Un punto especialmente significativo en relación con este tema es el modo como se determina la esencia del «espíritu». De modo involuntario, el hombre tiende a identificar lo definitiva y plenamente valioso con el «espíritu». De hecho, hallamos una y otra vez en la opinión pública de la cultura occidental la tendencia —manifestada con la más ingenua espontaneidad— a considerar la serie Forma como igual al «espíritu». Procedimiento que tiende, en definitiva, a tomar como idénticos el espíritu y el concepto, lo cual es un manifiesto sinsentido. Pues el espíritu es algo viviente, concreto y real, por mucho que el Irrealismo idealista considere esto como una cosificación o materialización.

Esto nos sirve de orientación en la cuestión propuesta. Ambas series se hallan, respecto al «espíritu», a la misma distancia y cercanía. Reservarlo para una de ellas no es sino un medio inconsciente para autoimponerse en la lucha vital cultural. Dígase lo mismo del intento de considerar una serie como más valiosa, o incluso como el valor por antonomasia, el criterio absoluto, como hizo siempre, por ejemplo, la ingenua voluntad masculina de poder y dominio en la cultura occidental. Voluntad que, pese a su primitivismo, en el fondo todavía no está quebrantada de modo serio. En realidad, el «valor» está, respecto a ambas series, en la misma dirección de cercanía y distancia. «Valor» no es «forma», sino el hecho y el grado de estar creado a imagen de Dios. Visto objetivamente, el valor es Dios mismo y la exigencia viviente que el Dios vivo plantea al hombre creado de ser semejante a El. Y lo que está relacionado con el valor no es la capacidad formal, sino el todo vital del hombre, la unidad concreta. Y cada función y parte del mismo es valiosa en cuanto contribuye a realizar de un modo viviente y total las tareas impuestas a la vida, el sentido que ésta debe realizar.

Esta reflexión nos sugiere la idea de lo necesaria que es —además de una crítica de la razón concreta teórica, de la que se hablará más adelante— una crítica de la capacidad de valoración concreta. Esto se confirma cuando vemos con qué ingenua naturalidad, en la reflexión filosófica, ciertas deter-

minaciones tipológicas muy precisas se erigen a sí mismas en normas.

Distinta es la cuestión siguiente: ¿Tienen ambas «series» la misma posición en el conjunto vital? No en el sentido de rango y dignidad, que son expresión inmediata de valor, sino en cuanto a su capacidad de orientación, ordenación y representación, como vertientes cualificadas que son del conjunto.

Aquí parece imponerse una distinción radical. Parece ser que la primacía en el sentido indicado —en cuanto a representación, dirección y supraordenación— corresponde, tanto en el aspecto sociológico de la vida como en el cultural, a la serie Forma. No porque sea ésta más «valiosa», sino porque en el conjunto de la vida hay distintas funciones, todas igualmente valiosas y significativas, una de las cuales es, por cierto, la directiva-representativa.

De aquí se derivan importantes consecuencias para la estructura de la familia, el Estado, la Iglesia y la cultura. Parece también que un tratamiento verdaderamente radical de la cuestión feminista —y de toda la cuestión sexual, por lo que toca a su vertiente sociológica y, en general, a sus derivaciones culturales— no es posible sin tener en cuenta este punto de vista.

IV. *Unidades contrastadas compuestas*

1. LA APERTURA DEL SISTEMA

De las reflexiones anteriores se desprende que el sistema de los contrastes ostenta una poderosa unidad. En él se dan múltiples tensiones y una infinidad de variedades; el conjunto se halla en constante movimiento, si bien, naturalmente, obedeciendo a un orden determinado; la totalidad constituye, sin embargo, una unidad viviente. Ahora debemos preguntar: Tal unidad está perfectamente definida, pero ¿es, acaso, una unidad cerrada? Está plenamente afirmada en sí misma, como se dedujo, sobre todo, de las consideraciones acerca del punto transempírico y su relación con lo experimentable. Pero ¿significa esta autoafirmación que está cerrada en sí? ¿Hay algún camino que conduzca del sistema viviente hacia fuera?

Este es, de hecho, el caso. Y ese camino viene dado por el fenómeno que acabamos de analizar: las diferencias de medida que se dan en la relación mutua de las partes de los contrastes.

En todo sistema, quiero decir, en toda unidad viviente, están presentes todas las partes contrastadas. Ninguna puede existir o ser pensada sin la contrapuesta, e incluso sin todas las restantes. Pero estas diferentes «partes» no están presentes y operantes en la misma medida. Siempre hay una que prevalece. Ya hemos visto que puede darse el caso de que ambas partes se hallen en equilibrio. Sólo que esto no es posible sino como un tránsito en la oscilación constante de dicha medida, no como una relación firme. Hay una posibilidad de equilibrio perenne, en el cual las distintas partes no se anulan mutuamente para abocar a una rigidez mortal, sino

[26] Lo cual no quiere decir, sin embargo, que Dios sea «la unidad de los contrarios». La idea de los contrastes y de su unidad puede contribuir a clarificar más de un aspecto de la realidad divina y aportar datos importantes en orden a la formación de un concepto cabal de Dios. Pero jamás podrá constituir de por sí este concepto. Todo intento de entender a Dios como «coincidentia oppositorum» es falso en su misma raíz, pues toma a Dios como la unidad de leyes contingentes y significa, por tanto, una forma de Panteísmo.

El concepto de Dios sólo puede ser elaborado filosóficamente a base del pensamiento de un Ser absoluto. Lo finito, aplicado al conocimiento de la existencia de este Absoluto, facilita al pensamiento —merced a la analogía del ser creado— los materiales necesarios para conocer más de cerca al Ser absoluto; conocerlo como existente, viviente, espiritual y personal. Pero este mismo pensamiento, el del Absoluto y el de la analogía, nos advierte que toda afirmación acerca de Dios sólo puede ser justamente eso: «análoga». Es algo positivo; pero en ella los conceptos no son usados respecto a lo finito y a lo Infinito de modo unívoco. Vista con rigor, toda afirmación acerca de Dios tiene la siguiente estructura. El juicio «Dios es justo» significa propiamente que «Dios» tiene, en el orden del Ser absoluto, aquella propiedad que en el orden del ser relativo es denominada con el vocablo «justo». Pero el Ser absoluto representa respecto al Ser finito no sólo un grado superior, sino algo cualitativamente nuevo e implica una diversidad tan profunda que no podemos precisar en qué se convierte esta propiedad que nos es conocida bajo el vocablo «justo» cuando se da en dicho ámbito. En esto consiste el carácter de «incognoscible» que representa Dios. La conciencia respetuosa del mismo debe cuidarse de guardar el control de las afirmaciones que sobre Él versen, si han de ser tomadas éstas en consideración. «De Dios no podemos saber lo que es», dice Santo Tomás al comienzo de sus consideraciones acerca del concepto de Dios (*Suma Teológica,* Primera Parte, cuestión tercera. Introducción). Y la Escolástica desarrolla su doctrina de la afirmación acerca de Dios en tres grados: Fundamento *(positio):* Dios es justo; Negación *(negatio):* no es justo como lo es lo finito, porque El es infinito; Afirmación por vía de eminencia *(super-*

que la vida se mantiene una en la tensión más pura: la vida absoluta de Dios [26]. Pero inmediatamente añadimos: Pensarla no podemos. Expresamos un aspecto: «equilibrio pleno», porque ciertas reflexiones nos conducen a él. Expresamos el otro aspecto: «vitalidad suprema», porque lo exigen, asimismo, reflexiones ineludibles. Decimos que «ambos hechos se dan a la par y son una misma cosa»; pero, en cuanto a su contenido, esta afirmación no puede ser vivida en su plenitud por nuestro entendimiento. Este fracasa aquí ante el Absoluto; fracaso que es, naturalmente, un modo singular, esencial, de acercarse el pensamiento creado al Absoluto. Ello nos muestra con una claridad especial la realidad misteriosa de Dios, que supera todo pensamiento [27].

relatio): es justo en sentido absoluto, superjusto. En este «super» se asienta la frase de Santo Tomás: «De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit».

Todo esto es lo que confiere su pleno sentido a la afirmación de que Dios es una tensión vital en pleno equilibrio. El hecho de la contrasteidad no constituye una ley absoluta a la que tanto Dios como la creatura estén sujetos, sólo que El de un modo y ésta de otro. Tampoco constituye la contrasteidad el modo como emana la creatura de Dios —como su fundamento unitario— y vuelve a El, según enseña la teoría neoplatónica de la emanación y divinización, según la cual Dios vendría a ser la unidad de aquello que en la creatura aparece dividido. Sino que el darse en forma de contrastes es expresión esencial del ser de las creaturas. En Dios no hay contrastes, por ser absolutamente simple; simple, no por síntesis o por forma alguna de sublimación de la multiplicidad, sino esencialmente. De una multiplicidad en El sólo nos habla la Revelación con motivo del misterio de la Santísima Trinidad; y sigue siendo un misterio que sólo puede ser comprendido mediante la fe, a partir de Cristo. Con todo, podemos ver en El el modelo originario de todo lo creado y, por tanto, también del hecho de la contrasteidad. De ahí que pueda decirse de El su contenido positivo —no lo que indica límite e imperfección— asimismo por analogía; y esto es una forma irreal-hipotética: Dios es, en el ámbito de lo Absoluto, lo que sería en el de lo finito la vida en caso de que fuese posible un equilibrio perdurable de los contrastes. Pero esto es, de hecho, imposible. Tal afirmación significa, por tanto, un intento de captar el concepto de la vida no-finita con los medios conceptuales que ofrece la vida finita. El intento no puede lograrse; toda afirmación es inviable. Pero esta inviabilidad tiene un sentido profundo, pues se trata de un «no» que significa un «sí»: un «no» sugerido por la superabundancia del «sí» (cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles,* cap. 14).

[27] Vista religiosamente, la muerte es ónticamente la disolución de la vida finita que permite acceder a Dios. Con ello, naturalmente, no quiere decirse que Dios sólo pueda ser conocido de modo negativo. Este «no» corona una amplia serie de afirmaciones positivas. Se trata de un «no positivo»; la forma lógicamente negativa de una intención absolutamente positiva; lo cual ha de afirmarse de toda la «Teología negativa».

En todo lo finito, sin embargo, prevalece de ordinario una de las partes. Justamente, esta prevalencia es la que abre una vía hacia fuera. Un sistema vital de contrastes que se hallase en equilibrio permanente debería perecer. Y si lo consideramos por un momento como vitalmente posible, ¿qué consecuencias implicaría tal equilibrio? Todas las fuerzas internas a la unidad del sistema estarían neutralizadas por contrafuerzas; todas las tensiones estarían coartadas. Esta unidad se bastaría a sí misma. Estaría cerrada en sí; no tendría relación alguna de contraste hacia fuera. Pero semejante actitud es imposible. Tal autosuficiencia presupone un Ser absoluto. Tan pronto como un ser finito adquiere una estructura que presupone una interna autosuficiencia, debe perecer.

Un ser viviente, por el mero hecho de que debiera bastarse a sí mismo debido a su estructura y no pudiera hacerlo a causa de su finitud, debería perecer, aun en el caso de que no se convirtiese en algo rígido. Sería como Narciso, una de esas imágenes profundas mediante las cuales el clarividente pensamiento griego simbolizó los límites de la vida posible[28].

La vida finita nunca está equilibrada; siempre prevalece en ella una de las partes del contraste. Esto quiere decir, respecto a nuestro tema, que la vida finita está tensa hacia el exterior, abierta, inquieta y expectante.

Supongamos que en un ser viviente prevalece la energía configuradora. Una parte de la misma estaría ligada hacia dentro, justo como forma de la plenitud plástica y dinámica del propio ser. Pero otra parte de la misma quedaría sobrante. Para su saciedad interna exigiría otras «Plenitudes»; significaría para el conjunto del sistema un sobrante de tensión insatisfecha. Y dado que ésta no puede ser satisfecha desde dentro, quedaría libre hacia el exterior. Si este sistema se encuentra con otro estructurado de la misma forma, no en-

[28] El bastarse a sí mismo es una de las prerrogativas de Dios; de lo que es «El mismo». Se funda en que Dios es uno y, a la par, algo comunitario en sí mismo. Adivinamos las profundas rutas que parten de los últimos fundamentos del ser y nos conducen al misterio de la Santísima Trinidad. Sólo el Dios trinitario se basta a sí mismo, por tener en sí una comunidad perfecta. Pero con ello no se ha dicho todavía bastante. Las personas individuales y su vinculación comunitaria son una imagen imperfecta, finita-creatural, de la auténtica relación personal, la divina, tal como se nos revela en Cristo y es captada por la Iglesia en el dogma de la unidad de la naturaleza divina y la trinidad de personas.

tablará relación alguna con él; o, si acaso, una relación de competencia, pues ambos están dirigidos a lo mismo. Pero si se encuentra con un sistema en que prevalece la Plenitud —es decir, un sistema en el que una cierta cantidad de Plenitud no está ligada desde dentro, sino que está disponible, y todo el sistema queda abierto por esta vertiente—; si se encuentran tales sistemas, digo, las tensiones contrastadas insatisfechas se vincularán entre sí. Ambos sistemas contrastados se unirán de tal manera que cada uno, como un todo, asuma las funciones de aquella parte del contraste que en él prevalece, y así conjuntamente formen un sistema contrastado cerrado de una especie nueva.

De aquí arranca la fórmula enantiológica para el problema de la sociedad; la fórmula fundamental de una sociología enantiológica.

Debo hacer ahora una advertencia: Si a continuación intentamos describir la estructura contrastada de la sociedad, no decimos con ello nada acerca de la esencia cualitativa de la correspondiente vinculación comunitaria. Lo que significa, por ejemplo, la amistad, la camaradería, un círculo, un grupo, una Unión, un Estado, sobre todo esto no se habla en absoluto aquí. La esencia de estas relaciones radica en los fenómenos humanos que las determinan y deben ser consideradas a partir de éstos; es decir, del hecho de que unas personas humanas entren en ciertas relaciones mutuas y realicen mediante ellas estos modos de ser y estos valores. Lo que nos ocupa es algo distinto, a saber: Una vez que los metafísicos, los éticos y los sociólogos han investigado lo que es la esencia de la entrega, la fidelidad, la obediencia, el sentido y tarea de la familia, la amistad, el Estado, queda todavía un problema por resolver, el de precisar si estas vinculaciones comunitarias tienen o no una estructura contrastada. El hecho de tal estructura no es para nosotros uno más entre tantos; nos abre, más bien, el camino para resolver el problema primario de lo que es la vida como tal.

Volvamos al punto de partida. Todo sistema contrastado alberga un sobrante de energía no ligada desde dentro. Este sobrante abre un camino que va de la actitud cerrada en sí a la apertura hacia el exterior, de la posición individual a la vinculación.

2. FORMAS DE VINCULACION

Intensidad de la vinculación

Las posibilidades de tales vinculaciones son indefinidas. Se diferencian primeramente por su intensidad, cuya medida más alta se da cuando un máximo de actitud contrastada libre en un sistema se encuentra con un máximo correspondiente de la actitud contrapuesta en otro sistema y se vincula con él. La medida más baja se da, en consecuencia, cuando se unen mutuamente dos mínimos de actitudes contrastadas libres, bien por hallarse libre en ambos sistemas particulares tan sólo una medida mínima —con lo cual la vinculación mutua es débil—, bien por haber una gran cantidad libre en el primer sistema y una medida muy pequeña de la parte contrapuesta en el otro sistema, de tal modo que quede un sobrante sin vinculación. Entre dos puntos límite se da un número oscilante, teóricamente indefinido, de situaciones intermedias.

También se da toda una serie escalonada de posibilidades respecto a la duración de la vinculación, que depende de lo que acabamos de exponer. Los momentos límite de esta serie vienen dados, por ejemplo, en la unión pasajera que se realiza en un encuentro rápido, o en una sociedad que persigue fines impersonales, o en las formas de comunidad estables y esenciales.

Unión de los sistemas individuales en grupos

Dos sistemas estructurados hasta ahora de un modo individual autónomo entran en relación mutua. Se unen de modo que forman conjuntamente un nuevo sistema. Con ello, las unidades hasta ahora independientes asumen la función de partes de contrastes, según la orientación que marca la parte del contraste que prevalece en cada caso. Así surge un sistema contrastado nuevo y compuesto.

En éste se dan todas las correlaciones que están presentes en los sistemas individuales. Pero dejemos de lado este punto de vista y consideremos nuevas formas de vinculación.

Por lo que atañe a su forma concreta y a su contenido específico, puede tratarse de relaciones complementarias, como sucede con las diferencias de sexo y edad, las condi-

ciones de carácter, las características de pueblo y raza; o bien de formas de vinculación como el encuentro, la amistad íntima o superficial, la camaradería, el matrimonio, el caudillaje; o de diversos modos de relación que apuntan al logro de ciertos fines o a la realización de un determinado sentido vital, como la comunidad personal, la comunicación de maestro a discípulo, los grupos laborales, etc.

Los sistemas individuales pueden, también, unirse por el hecho de que uno de ellos posea la suficiente contrasteidad sobrante para vincular varios sistemas individuales contrapuestos. Un hombre, por ejemplo, podría tener una energía configuradora tan fuerte que lograse formar un grupo. Cada particular estaría unido con él a través de una relación de contraste; y, a través de él, lo estarían todos los afiliados entre sí. Esto sucede en una escuela o en un gremio laboral, es decir, en un grupo de hombres que forman un ámbito bien definido de trabajo bajo una dirección común; en el supuesto, naturalmente, de que se trate de un verdadero «gremio», no de una organización externa. Siempre se da, en estos casos, la vinculación de varios individuos con uno, y a través de él, la vinculación de todos entre sí; así sucede con la relación del líder, del profesor y del maestro respecto a un grupo, una escuela o un gremio laboral. O bien puede darse el caso de que se forme un grupo en torno a un sistema individual en el que prevalece la Plenitud. Un sistema tal sería, por ejemplo, un hombre que tuviese en sí una fuerza tan desbordante que pudiese nutrir con ella a muchos. Piénsese en un círculo de amigos que se reúnen en torno a un hombre creador o a una mujer espiritualmente rica.

Esta correlación puede todavía complicarse. Junto al líder puede surgir un ayudante que forme, por su parte, con él una unidad singular y esté, por tanto, en una cierta relación de distancia respecto a los demás; o bien puede ser un número mayor de ayudantes que rodean al maestro y forman, por así decir, un círculo menor dentro de uno más amplio. Sobre esta forma fundamental se alza la estructura sociológica de fenómenos más complejos, como la Escuela o Academia.

Es distinta la estructura contrastada de una familia. En ella, la relación mutua de los esposos está estructurada de modo contrastado, y, por cierto, del modo más fuerte y profundo. Esta relación contrastada se manifiesta en forma de una unidad muy estrecha. Como tal, asume la función de

punto transempírico, por cuanto crea nueva vida. Los niños se agrupan, desde el punto de vista sociológico, «alrededor» de los padres; son, a la vez, «engendrados» y «ordenados» por ellos. Aquí no sólo se encuentran individuos capaces de vincularse entre sí; antes vienen a la existencia nuevos seres individuales, con lo cual se constituye entre ellos una relación semejante a la que media entre el que ensambla un círculo y los afiliados a éste.

Unión de los grupos en grupos más complejos

Con ello, nos adentramos en formas más complejas, en las cuales los diversos grupos entran en una relación de vinculación. También los grupos, tal como han sido descritos —por ejemplo, la familia, el grupo, la escuela, la asociación laboral—, pueden estar abiertos, de modo que el excedente de fuerza contrastada que haya en cada miembro no está del todo represado dentro de cada una de estas formas de convivencia. Lo cual implica que quedan libres ciertas cantidades de energía no saciada que desean vincularse con otras. Puede ser que ciertos círculos se comporten del modo que hemos explicado respecto a los individuos particulares. Formas sociales plenamente cerradas en sí mismas, por ejemplo, círculos o familias, son posibles. No necesitarán vincularse con el exterior, serán «insociales». Pero otras contienen excedentes no bloqueados y están, por tanto, abiertas. Pueden vincularse con un particular —piénsese en los innumerables modos como puede pertenecer un hombre a un círculo, como amigo, o como discípulo, o lo que sea—, o bien grupo con grupo.

De este modo se configuran formas más complejas de convivencia. Así, de las familias se pasa a las asociaciones de familias. Como cuando varias familias emigran y se agrupan en un país ajeno. De un mero grupo de familias unidas por ciertos fines y metas surge aquí una comunidad. O bien sucede que ciertos círculos y entidades laborales entran en mutua relación: escuelas, gremios laborales, fábricas, sociedades comerciales. En tal caso, es posible que un grupo tome la dirección, mientras los otros se agrupan en su torno en forma de círculo (forma aristocrática); o bien se dan correlaciones mutuas de todos con todos (forma democrática).

Existen, pues, hablando radicalmente, posibilidades indefinidas de vinculación entre las diversas formas de comunidad. Siempre hay una forma de unidad —estructurada ella misma de modo contrastado— cuya energía interna contrastada no está totalmente cerrada en sí; se halla, por tanto, abierta y es capaz de unirse con otra forma de unidad asimismo abierta. Todas las relaciones posibles de contraste, con sus diversas formas, se dan entre los grupos vinculados de este modo.

Remito para ello a la propia experiencia. Si afinamos nuestra atención, observamos en todas partes el fenómeno siguiente. Un diálogo internamente comprometido puede estar estructurado de forma que una parte asuma la función creadora y otra la críticamente ordenadora. Lo cual, naturalmente, puede invertirse a menudo a lo largo del mismo diálogo, según que las dotes de cada dialogante y las exigencias mismas del tema tratado acrecienten en uno o en otro interlocutor la capacidad de visión y expresión creadoras. Dos hombres se relacionan entre sí: en el uno puede predominar la tendencia impulsora, y en el otro la conservadora. En una familia vemos que unos miembros adoptan una actitud individualista y otros tienden más bien a la conservación del conjunto y de la tradición. En todas las formas de comunidad, desde la más sencilla camaradería hasta las complejas estructuras estatales, se hallan los aspectos de estructura y de acto, así como fuerzas conservadoras y renovadoras, desarrollo ordenado de reglas y planes, y movimientos y conmociones sin fundamento preciso. Observamos, en casos, cómo se eleva una comunidad —en la conciencia o en la actividad de los particulares— sobre su propio ser, mediante la capacidad de pensamiento, juicio, ordenación y gobierno; para ver luego a la colectividad viviente reinsertarse de lleno en el instante, prosiguiendo sencillamente la vida y la creación de vida.

El movimiento hacia formas superiores de agrupación puede teóricamente proseguirse de modo indefinido. De la medida de energía contrastada excedente depende que un grupo cese de estar en condición de fundar nuevas unidades. La historia más reciente, vista sociológicamente, parece hallarse en una línea ascendente hacia formas más amplias de convivencia.

3. ESTRUCTURA DE LAS UNIDADES SUPERIORES

La estructura de tales unidades es muy compleja. En primer lugar, porque las interrelaciones se hacen cada vez más numerosas. Y, en segundo lugar, porque cada unidad particular, al unirse con otras en una agrupación superior, no se anula, sin embargo, a sí misma como tal. El individuo en el grupo, la familia en la comunidad, el pequeño grupo en un grupo más amplio, todos siguen siendo dentro de la unidad envolvente lo que eran; conservan su centro propio y su peculiar intimidad. De tal modo que, en el grupo superior, las unidades más simples forman en principio un sistema de por sí; después vienen a ser partes de un orden más amplio; orden que, al estar constituido por sistemas parciales autónomos, tiene un carácter más flexible que el simple par de contrastes, cuyas «partes» no podrían existir de por sí. La vinculación superior, por tanto, se distingue de las entidades particulares cerradas en que su unidad es más flexible, y se hace todavía más a medida que gana en amplitud.

Entre los miembros que se hallan mutuamente vinculados aparecen y se desarrollan todos los fenómenos típicos de los contrastes, es decir, la división en partes con sus relaciones de cruce y el fenómeno de las series, el constante oscilar de las relaciones cuantitativas y —prescindiendo del fluir general de la vida misma, de todo cuanto late en los vocablos nacer, crecer, llegar a madurez, decaer y morir— los hechos que fueron considerados en relación con el problema del ritmo: el iniciarse, el acrecentarse, el florecer y cesar de ciertos procesos y actos, y con ello el cambio en la prevalencia de una u otra de las partes de los contrastes. La medida en que se dan la actitud estática y la dinámica, la orientación hacia el todo y hacia lo particular, la tendencia conservadora e innovadora, etc., se altera incluso en el seno de las unidades superiores. La historia de cada amistad, de cada familia, de cada círculo e, incluso, de cada Estado muestra esta constante oscilación. La situación enantiológica no permanece estable en ningún momento. Ahora bien, la vinculación interna de estas unidades pende precisamente del ensamblaje mutuo de las actitudes contrastadas que presentan un excedente de energía. Esto permite ver con claridad hasta qué punto constituye un grave riesgo dicha alteración. Pues no existe ley alguna conforme a la cual deban alterar correlati-

vamente su medida las actitudes complementarias en los sistemas compuestos a fin de que la vinculación obtenga una firmeza equivalente. Por el contrario, todo ser particular tiene un ritmo especial, y el destino de las formas de unión en amistad, círculo, gremio laboral, etc., pende del modo como se vinculen mutuamente estos diversos ritmos particulares. Aquí radica una de las fuentes de las más graves crisis. Ciertas actitudes con energía sobrante que en principio servía de vínculo a los sistemas contrapuestos alteran su medida de distinto modo; con lo cual la fuerza unitiva puede crecer o disminuir, y la unidad hacerse más fuerte o más débil. Y respecto a otros sistemas, pueden brotar o acrecentarse formas de vinculación que amenazan o incluso anulan a las primeras.

En todo esto late una mecánica de las crisis sociológicas, empezando por las relaciones de hombre a hombre hasta las de Estado a Estado. El problema de esta mecánica no está aquí agotado ni de lejos; otros muchos factores intervienen además. Pero el enantiológico parece ser singularmente importante.

También significa esto una contribución especial al problema de la comunidad. Pues lo que hemos visto hasta ahora, esto es, el complejo entramado de las vinculaciones contrastadas, constituye, respecto a la comunidad auténticamente personal, tan sólo el esqueleto, más exactamente: uno de los esqueletos. La vinculación propiamente comunitaria se da a partir de un centro de irradiación distinto: la entrega personal en amor y fidelidad. Esta se halla afectada por las relaciones contrastadas descritas, pero, en rigor, está situada sobre ellas. Si se viese el problema de la comunidad sólo desde el punto de vista enantiológico, tal vinculación quedaría anulada tan pronto como las relaciones de las actitudes contrastadas vinculadoras se debilitasen de tal modo que no pudiesen garantizar la firmeza de la unidad del conjunto. Los hombres o comunidades en cuestión seguirían caminos diversos. Pero, en realidad, es ahora cuando comienza la auténtica labor de la fidelidad personal, que es la que debe y puede superar esa disolución de los vínculos enantiológicos.

De este modo, hemos añadido al concepto del sistema de los contrastes individuales el de los colectivos. Entre ambos existe una profunda diferencia. Se indicó en el momento

oportuno cuánto más riesgo implica la unidad colectiva que la individual, ya que la individual conserva su vida propia, impone su ritmo peculiar, y de esta forma somete a pruebas siempre nuevas la firmeza interna de la unidad total. Lo mismo sucede con las formas más sencillas de unidad colectiva respecto a las más complejas: tal como una familia en el municipio. No obstante, la unidad colectiva es una realidad que se mantiene en sí misma. Amistad, gremio laboral, familia, municipio, Estado son unidades vivientes cuyas propiedades, funciones y estructuras no pueden ser fruto de la mera yuxtaposición de sistemas individuales o de la vinculación de sus determinaciones peculiares. Ostentan, por constituir una unidad, una vida propia. Surgen, se afirman, actúan y se comportan respecto a las otras unidades como individuos. La conducta de tales individuos complejos no constituye la suma de los actos de todos los seres individuales comprendidos ni la resultante mecánica de sus movimientos particulares, al modo como la presión de un gas es la resultante de los movimientos de los átomos. Estamos, más bien, ante un ser viviente en sí mismo, que tiene leyes propias y es relativamente independiente respecto a los individuos particulares y a su mera suma y a la media de los mismos. Su teleología no se identifica, en absoluto, con el «bienestar» de los individuos o de su suma. Lo que a él atañe, en principio, es el despliegue de su estructura esencial interna, la realización de los actos vitales supraindividuales; el pleno logro de sus estructuras peculiares, y todo esto con sus propias relaciones contrastadas y conforme a su ritmo peculiar.

Es una ficción racionalista pensar que la incumbencia primera y esencial del Estado sea procurar «el bien de los ciudadanos». En realidad, el Estado se comporta de modo semejante a un organismo que evoluciona y toma las células como elementos de dicha evolución y desarrollo. Intenta desarrollar plenamente su ser específico, adquirir una forma, configurar un carácter, desplegar una actividad, llevar a término una teleología propia, todo lo cual no tiene, en principio, ningún «fin» externo a sí mismo, ni siquiera el bienestar de los ciudadanos; quiere sencillamente ser, desarrollarse a sí mismo, vivir. (Lo mismo sucede, por lo demás, con la familia, e incluso con una amistad.) Unicamente sobre la base de esta autonomía de la esfera colectiva puede comprenderse la extraña indiferencia con que tales entidades pasan a menudo

sobre el bienestar de los individuos que las componen; indiferencia que está en flagrante contradicción con la teoría de que el sentido de estas entidades consiste en procurar dicho bienestar. A este respecto debe decirse que si buscan el «bien del particular» es tan sólo por atención a su propia vida conjunta, así como el cuerpo busca el bien de sus miembros o células. Y esta tendencia es tan fuerte que se necesita una luz moral muy singular, una formación e incluso una voluntad decidida de enfrentamiento para superar el natural egoísmo ciego de las entidades superiores. Y parece ser que sólo la Religión, y por cierto la sobrenatural, está en disposición de hacer valer los derechos de Dios sobre el alma frente a los derechos «del César».

De aquí se derivan ciertas tareas pedagógicas no resueltas y en gran parte ni siquiera entrevistas[29].

Si todo esto es exacto, nos hallamos ante una nueva cuestión. Hemos visto anteriormente que las dos partes de los contrastes no sólo se contraponen mutuamente, sino que cada una vive en la otra. Cada una sólo puede existir y ser pensada si viene dada en ella al menos un mínimo de la otra; «en» ella, y no solamente «ante» ella, o «unida a ella». Pero ahora debemos preguntar: Cuando un individuo entra en relación con un grupo o un grupo con otro grupo, ¿se da también entonces esta implicación mutua?

No podría al presente fundamentar con más exactitud mi pensamiento, pero creo que, de hecho, las cosas marchan así. La relación entre un particular y la totalidad es configurada, según el estilo de pensar individualista, a partir del primero; la sociedad aparece como derivada de los particulares. Aquélla no significa otra cosa, según ello, que la totalidad de los individuos que entran en juego, agrupados en atención a determinados fines. Sólo que esta concepción yerra, pues la sociedad esencial, llámese familia o Estado, es algo originario y se sostiene en sí misma. Yerra, asimismo, la opinión contrapuesta, que quiere disolver los individuos en la comunidad como mera resultante, función o fase de los mismos; o como quiera que se exprese la concepción fundamental colectivista. Pues el individuo está en sí mismo como algo ori-

[29] El haber expresado radicalmente esta exigencia y, sobre todo, haberla configurado y desarrollado pedagógicamente será considerado por una época que piense con más serenidad como uno de los méritos singulares de Friedrich Wilhem Foerster.

ginario. Desde el punto de vista de la teoría del contraste, somos inducidos más bien a defender un decidido *Solidarismo*. El cual sostiene que el individuo y el grupo no pueden, en tanto se hallen en relación de contraste, ser deducidos el uno del otro. Cada uno tiene un ser que se afirma en sí mismo originariamente; pero ninguno puede existir sin el otro, sino que viene dado juntamente con él.

En el individuo está dada de antemano la totalidad. El individuo se experimenta a sí mismo de tal modo que coexperimenta la totalidad, al menos como exigencia, disposición, ordenación a ella y menesterosidad. Y, al parecer, esto vale no sólo respecto a la sociedad en general, en un sentido genérico, sino a todas sus formas fundamentales esenciales: familia, amistad, gremio social, Estado, comunidad religiosa. La «persona» —para citar el núcleo auténtico del ser individual humano— es, a la par, una realidad autónoma dirigida hacia la totalidad. Realidad autónoma porque no surge merced a la comunidad, sino que está dada en sí misma. Pero esencialmente relacionada con ella. La persona individualista e, incluso, solipsista es un resultado pasajero del desarrollo de la cultura moderna; dicho más exactamente: la pretensión de lograr un tipo así de persona, porque éste en realidad no existe. Para el temperamento individualista de los occidentales parece más verosímil la concepción contrapuesta, a saber, que la totalidad está previa y esencialmente relacionada con el individuo autónomo. Ya respecto, por ejemplo, a la estirpe germánica antigua sería esto digno de ser destacado; mucho más frente a la absolutización oriental del conjunto de la vida, que relativiza a la persona.

Sería violentar la realidad por exigencias de una teoría preconcebida querer contraponer el individuo y la sociedad como miembros paralelos. Es claro que el individuo posee una densidad, una corporeidad y una ineludibilidad muy distinta a la de toda entidad social. Pero no debemos, por ello, perder de vista que somos occidentales y tenemos detrás de nosotros varios siglos de progreso individualista. Cuando vemos lo reciamente que se afirman la familia, el Estado y la Iglesia como realidades autónomas, en su constitución y existencia, frente a todo intento de disgregación de sus miembros de modo coactivo y a menudo totalmente ajeno a nuestro modo de sentir, esto renueva en nosotros una y otra vez la conciencia de que el individuo constituye un mundo

erigido en sí mismo, pero «al mismo tiempo» está articulado en un orden total en que se inserta a través de vínculos contrastados.

Debo contentarme con lo dicho.

El mismo problema plantea la pregunta de si también las entidades contrastadas superiores tienen algo así como un «punto transempírico». Múltiples indicios hacen pensar que sí. Recordemos la posición de los padres en una familia, o la del gobierno y el pueblo en el Estado; el modo como desarrollan su modo específico de ser las distintas formas de comunidad; cómo se dan aquí las funciones de auto-inmanencia y auto-trascendencia, etc. Esta consideración nos acerca de modo singular a la Iglesia. Desde el principio y hasta la hora actual, se ha sabido ésta configurada de un modo muy peculiar por un principio vital y una estructura esencial que configura desde dentro —o desde fuera— la realidad experimentable. Esto es expresado en las ideas del *corpus mysticum* y de la jerarquía. La primera aparece ya de modo expreso en San Pablo, en correlación con la parábola de la viña y los sarmientos, para prolongarse después a través de toda la historia del pensamiento cristiano. La segunda se encuentra plenamente desarrollada en el siglo VI —en Dionisio, el llamado Areopagita— y sigue operante asimismo hasta el día de hoy. Ambas entienden la Iglesia como una unidad fundada metafísicamente.

Pero también esta cuestión debe quedar sin más amplio desarrollo.

CAPÍTULO III

EL SISTEMA DE LOS CONTRASTES Y LA VIDA

1. EL PORTADOR DEL SISTEMA DE LOS CONTRASTES: LA VIDA

La vida

Hemos concluido nuestras consideraciones acerca del sistema de los contrastes. Ahora nos preguntamos: Todo este complejo de relaciones se redujo hasta el presente a un mero esbozo esquemático. ¿Qué es ese algo que se da en él? ¿Dónde se asienta, adónde tiende, sobre qué realidad se afirma? La respuesta es ésta: se asienta en la vida.

Este vocablo fue pronunciado ya con frecuencia en las anteriores reflexiones. Una y otra vez se dijo: «La vida se experimenta como...». Entonces habrá advertido seguramente el lector lo poco claro que era todavía este concepto. Pero era suficiente para el fin pretendido; por eso pudo quedar de momento un tanto oscuro. Ahora debe ser revisado y descrito de modo más exacto.

Cuando se dice que la vida es portadora de los contrastes y que éstos se realizan en la vida y son el modo como la vida es viviente, este concepto no significa algo así como el conjunto de la vida —que hubiéramos de pensar o sentir de modo más o menos confuso—, el entramado vital que todo lo penetra, sino la vida individual, lo concretamente viviente. Más alcance tienen las preguntas siguientes: Cuando un sistema individual forma con otro una unidad superior que es algo «viviente», y en la cual se dan fenómenos de contraste, ¿de qué modo es esta unidad «vida»? ¿Qué significa la especie? Y asimismo: ¿En qué sentido son vivientes la continuidad histórica, la teleología, la forma *(Gestalt)* histórica total y el ritmo histórico? Sobre ello no sé todavía dar respuesta.

Además, no se habla aquí tampoco de vitalidad en general, sino de la vida que hallo en mí y veo operante en mis semejantes. Se trata, pues, de la vida humana; más exactamente, del hombre viviente.

Toda la idea del contraste es pensada desde el hombre. Su validez se extiende, de por sí, más allá de lo humano; abarca todo lo que es «viviente», animal y planta. En cierto modo, tal vez todo lo que es «cosa». Pero de esta significación más amplia, que debería ser determinada con mayor exactitud, prescindo aquí por completo. Hablo exclusivamente de lo que experimento en mí y en mis semejantes.

El contraste es un modo de la vida humana.

Si analizo más de cerca lo que encuentro en mí y en los demás hombres, advierto que se trata de algo en extremo diverso. Veo procesos que muestran el más estrecho parentesco con los de la planta: desarrollo celular, metabolismo, crecimiento, configuración estructural. Observo procesos que son semejantes a los correlativos en el animal: sensibilidad —tal vez ya presente en la planta—, movimiento espontáneo, formación de hábitos, memoria. Finalmente, encuentro procesos que aparecen como propios sólo del hombre: juicio, valoración, selección, realización de valores, amor, entrega. Aquí surge la pregunta fundamental: ¿Cómo se relaciona lo que acabamos de llamar «vida humana» con todo lo demás?

La vida abarca todo esto. «Vida» significa en este proceso conceptual tanto como «hombre viviente». Pero «hombre» significa una unidad múltiplemente articulada, internamente jerarquizada, estructurada en diferentes órdenes de ser y valor, y compuesta de todo aquello que fue antes enumerado, juntamente con la entidad por la cual es metafísicamente sostenida.

Esto no debe implicar una confusión monista. Las diferencias esenciales entre los estratos de ser comprendidos por la unidad permanecen intactos. Sobre todo, la diferencia radical entre el espíritu y la materia como sustancias existentes. Subsiste en el ámbito espiritual la diferencia entre las operaciones espirituales pasajeras y las que crean estructura; los actos libres conscientes que realizan valores, y, finalmente, los actos mediante los cuales entran unas personas en relación con otras; es decir: una intimidad dotada de autonomía

y dignidad restablece relaciones con otras intimidades semejantes. Todo esto persiste.

Pero lo que no puedo admitir es que haya en el hombre un ámbito «espiritual» para sí, separado del ámbito emotivo y el vital. Yo no sé que haya en el hombre ningún acto «puramente espiritual». Todo lo que encuentro es, de antemano y constitutivamente, corpóreo-espiritual, es decir, humano[1].

Por otra parte, tampoco me consta que haya en el hombre estados o procesos meramente biológicos. Ya la misma forma viviente del hombre está penetrada de espíritu. No es forma

[1] La posibilidad de una vida puramente espiritual vendría dada por el hecho de que el alma espiritual sobrepase, por así decir, el cuerpo y no estuviese identificada con él. Entonces serían posibles actos puramente espirituales. Si los ha habido de hecho y cómo, no lo sé. Tal vez, la Psicología de la vida mística sepa dar respuesta. Pero esto permanece fuera de nuestra consideración, por ocuparnos de cosas naturales.

Por lo demás, hay muy profundas diferencias en el modo como vive cada individuo lo humano, lo espiritual, lo corpóreo. Existe un tipo de autoexperiencia en la cual lo humano se experimenta, ante todo, como unidad. En ésta hay diferencias, y muy grandes, de «mentalidad»; e incluso tensiones y contradicciones. Pero la conciencia de unidad prevalece. Las diferencias y tensiones están dentro de esa unidad. Este tipo de experiencia parece ser, más bien, propio del sentimiento vital mediterráneo y, sobre todo, del de la antigüedad, aunque no debamos olvidar los dualismos del hombre antiguo, cuya firmeza, tal vez, haya de ser explicada por la actitud de reacción contra una primaria vinculación interna. A esta forma «humana» de autoexperiencia se contrapone otra, tal vez más cercana al modo de ser nórdico. En ésta se experimenta lo «espiritual» en su significación peculiar; en su trascendencia respecto al cuerpo y al mundo; en su trágica tensión frente a éstos. Pero esta experiencia del espíritu no se da sin graves consecuencias, pues este tipo de autoexperimentación tiende a identificar «espíritu» con «valor», «sentido», «idea», es decir, tiende a convertirlo, de una realidad que es, en mera norma o valor, o, incluso, en una mera intención. El camino para ello tiene ciertas fases muy determinadas. Primeramente, se interpreta la categoría de sustancia como algo no-espiritual y se concibe el espíritu como algo dinámico. Después, se juzga la fuerza como algo excesivamente cósico, y el espíritu es desplazado a la esfera de lo inteligible. Aquí, finalmente, es separado de la idea, que significa una determinación entitativa y es puesto en relación con el valor, el sentido, la validez. Con ello, parece el espíritu quedar definitivamente desmaterializado, descosificado. En realidad, queda desrealizado, vacío. Y, en la práctica, se lo despoja de vida real, para adjudicar ésta a las realidades meramente materiales. Claro está que también la primera forma de experiencia del espíritu alberga una posibilidad específica de tergiversación: amenaza con borrar las diferencias y anular las tensiones. Se halla en peligro de abocar a una actitud naturalista de carácter armónico-monístico. Estamos, pues, manifiestamente ante un «contraste».

Sería bueno estudiar con cuidado este problema y lograr que no se imponga ya más de modo absoluto ninguna forma de experiencia condicionada tipológicamente. Tal vez se puedan aclarar desde aquí ciertos problemas planteados por la Filosofía fenomenológica, sobre todo la de Max Scheler.

de planta, ni de animal, sino de hombre. Tanto más vale esto respecto a la esfera del sentimiento. Tambien éste es humano, quiere decir, está sostenido por esa unidad constitutiva del alma espiritual y cuerpo que llamamos «hombre». (Más exactamente: alma espiritual y materia, pues el «cuerpo», esa configuración de miembros y órganos, ese conjunto de funciones y forma, sólo es posible en cuanto está animado. Pero el alma, el alma humana, es espiritual. El «cuerpo orgánico» *[Leib],* por tanto, no es solamente un cuerpo *[Körper],* sino una materia ya animada. Ese conjunto de forma y función, estructura y acto que se llama «cuerpo orgánico» *[Leib],* es ya obra del alma en la materia, revelación del espíritu en la materia.)

También el acto «espiritual» es, por tanto, humano; está sostenido por la unidad humana; es corpóreo-espiritual; se realiza en esta unidad y está relacionado con ella. Pero, por otra parte, también es humano el ser y la vida corpóreos: materia internamente estructurada por el alma espiritual. ¿O es, más bien, que la actitud erecta del hombre no está penetrada de espíritu? ¿Y el andar? Para el que tiene ojos, una mano o una línea de los hombros aparece saturada de espíritu. ¿Y dónde cesa la animación por parte del espíritu? ¿Acaso en la estructura de los músculos o en los procesos metabólicos internos? No queremos incurrir en falta de gusto; pero no se puede trazar aquí un límite. Estamos ante una unidad viviente[2].

Con ello no se pretende en modo alguno, naturalmente, identificar la vivencia de una fuerza contenida y de un noble crecimiento con los procesos de la división celular en un tejido orgánico, ni ignorar la diferencia que media entre un acto de representación o una inspiración artística o una manifestación de fidelidad, por una parte, y las sensaciones vitales, por otra. Primeramente se da, yo diría, una participación

[2] En la base de todo ello se halla la concepción del hombre expresada en la fórmula del Concilio de Viena: «Anima forma corporis». El alma espiritual es imagen esencial, fuerza estructuradora, operante, vivificante; es la *entelequia* del cuerpo. Yo creo que esta fórmula ofrece espacio para la diversidad de modos como el individuo se experimenta a sí mismo y se hace cargo de la relación del espíritu y del cuerpo. Véase, al respecto, en mi obra *Liturgische Bildung* (Rothenfels 1923), el primer capítulo: «Alma y cuerpo». Debo añadir, sin embargo, que con lo allí dicho no queda agotado el tema. Está visto demasiado sencillamente. El alma no se agota en la *formatio corporis;* y el cuerpo no es sólo *formatum ab anima.* Pero esto nos llevaría aquí demasiado lejos.

siempre mayor del espíritu, una espiritualización cada vez más intensa. En segundo lugar, las formas equitativas y operativas se ven enriquecidas con nuevos contenidos objetivos y nuevos estratos axiológicos (la capacidad interna, el contenido objetivo de un proceso). Finalmente, se acrecienta en medida progresiva la conciencia, la libertad y la independencia personal. Pero todas estas diferencias permanecen encerradas dentro de la esfera de la totalidad corpóreo-espiritual, es decir, de lo humano.

De esto «humano» trata la teoría del contraste.

Vayamos más lejos. Por grande que juzguemos la diferencia, por ejemplo, entre un acto de juicio y un impulso instintivo; por muy radicalmente que separemos sus contenidos esenciales, ambos procesos tienen en todo caso algo en común: la vitalidad[3]. Este algo, este hecho inconfundible que se predica tanto de los fenómenos más aparentemente no espirituales —es decir, de los corporales— como del acto más altamente personal, este «ser-viviente» es a lo que aludo cuando digo que el orden de los contrastes es sostenido por la vida. Pero subrayo: sólo hablo de la vida que encuentro en mí y en mis semejantes; no de la vida de la planta o del animal, ni tampoco, para citar órdenes superiores, de la del ángel. Tampoco se habla de Aquel que puede ser denominado «espíritu» en el sentido más riguroso y definitivo: Dios. Sino sólo de la vida humana, del hombre viviente.

De lo que significa el cuerpo, aparte de su carácter de viviente, tampoco se habla. Y lo mismo de lo que significa la esfera emocional y la personal[4], aparte del hecho de ser «vi-

[3] Para sellar, por así decir, esta comunidad, quisiera hacer notar que incluso donde no se trata de algo humano, sino sobrehumano, no de algo natural, sino sobrenatural, es decir, del espíritu en su absoluteidad, de Dios en su soberanía suprema, de la Trinidad y lo que de ella accede al hombre, esto es, la gracia, incluso aquí la palabra determinante es el vocablo «vida». Dios se llama a Sí mismo «el Dios vivo». Y Cristo dice: «Dios es espíritu y vida». Con lo cual no olvido que toda afirmación, en cuanto se refiere al Absoluto, adquiere un carácter cualitativamente distinto; que una misma afirmación acerca de Dios y de las creaturas no puede hacerse unívocamente con una misma amplitud significativa, sino sólo análogamente, en forma de expresión proporcional. Pero, dentro de estos límites, tiene un valor absolutamente real. En nuestro caso, vendría a significar lo siguiente: Dios es, en el orden de lo Absoluto, lo que en el ámbito de lo finito, y a partir de sus presupuestos, se llama «viviente».

[4] Esto último lo subrayo de modo singular con toda energía. Conozco el mundo de lo personal (lo religioso, lo moral, lo histórico, lo político) y sé

vientes». Estos otros aspectos pertenecen a la Antropología especial. Aquí sólo se habla de la vitalidad humana en cuanto tal.

Pero tampoco se habla en pormenor de las determinaciones cualitativas, cuantitativas y formales de esta vitalidad humana.

Nos ocupamos aquí exclusivamente de una sola propiedad fundamental de esta vida, a saber, del hecho de que este ser en su totalidad, estos procesos, estructuras, actos y estados, además de sus restantes determinaciones peculiares, tienen también esta otra: la de estar en relación de contraste.

Aquí me parece que puedo afirmar lo siguiente: Toda forma de vida humana, vista en conjunto o en particular, puede ser lo que quiera en su contenido cualitativo y en su función peculiar; por el hecho de ser viviente, está estructurada de modo contrastado. La contrasteidad pertenece a los rasgos fundamentales de la vida humana. Tanto si se trata de manifestaciones anatómico-fisiológicas como emocionales, intelectuales o volitivas, individuales o comunitarias, la contrasteidad es un modo de manifestarse, es una forma estructural, una estructura operativa de la vida.

2. CONTRASTES VIVIENTES

Volvamos la vista hacia atrás desde esta perspectiva.

La vida se da en una contrasteidad aunada, en una unidad estructurada de forma contrastada.

Al vivir, nos experimentamos a nosotros mismos como seres que están articulados de modo contrastado y operan a través de contrastes: están estructurados sobre un entramado de contrastes y se desarrollan ateniéndose al mismo. Estos contrastes no son cualesquiera, sino justamente esos que hemos analizado.

Al vivir, nos experimentamos como estructura consistente y acto operativo, como estado perdurable y cambio osci-

que no puede ser descrito con las categorías del ámbito objetivo (categorías físicas, biológicas, psicológicas). De lo personal en sí mismo no se hablará aquí en absoluto, sino sólo de su vitalidad en cuanto tal. Esto no significa en modo alguno una biologización o vitalización. Sí, más bien, una repulsa del Personalismo extremo, que, al identificar sin más lo personal con lo espiritual, lo aísla del conjunto de lo humano-viviente. Este Personalismo pneumático es, a su vez, una reacción contra el Biologismo y el Psicologismo.

lante; lo uno y lo otro. Más todavía: experimentamos —y esto es lo que distingue el verdadero concepto de contraste de su caricatura— que, en tanto nuestra vida es acto, no es estructura, y en tanto es estructura, no es acto. Sin embargo, es ambas cosas. La estructura viviente sólo es posible si contiene, al menos, un mínimo de acto; acto viviente sólo es posible si hay en él un mínimo de estructura. Pues no se trata de algo mecánico-muerto, sino de algo viviente. Lo viviente está de tal modo estructurado que todo contraste lleva siempre y de antemano en sí su contrapolo, de modo que el uno es en el otro y mediante el otro.

Al vivir, nos experimentamos como Plenitud, plástica y dinámica; y como Forma, forma de estructura y de acto. Lo uno y lo otro. Y no porque sus contenidos significativos se mezclen o porque se haya operado una «síntesis» —ganada siempre a costa de una mixtificación— en una tercera entidad de condición superior. La Plenitud sigue siendo Plenitud; la Forma, Forma; pero la vida se da en ambas. Se da precisamente de modo contrastado, lo que equivale a decir que la Forma es justamente Forma, infalsificada, pura; y la Plenitud es rigurosa y esencialmente Plenitud. Pero ambas cosas se dan a la vez, y la una siempre en la otra.

Al vivir, nos experimentamos como orientados hacia la totalidad; ansiosos de lograr la plenitud de nuestro ser, de configurar y conservar el conjunto de nuestra forma *(Gestalt)* esencial y desplegar al máximo nuestras posibilidades entitativas y operativas, nuestra melodía vital. Pero también nos experimentamos como dirigidos hacia lo particular, hacia los rasgos concretos de la estructura y el acto. Lo particular visto no como parte del conjunto, sino como su contrapolo. Tal voluntad la experimentamos en todos los aspectos, desde el cuerpo y la vida de la sensación y la pasión hasta los actos personales. Pero todos estos aspectos y vertientes sólo son vitalmente posibles como vivientes los unos merced a los otros.

Nosotros sentimos que nuestra vida está polarizada en torno a lo que llamé existencia experimentable. Lo que ésta contiene (nuestro ser corpóreo-anímico y el crear espiritual) está estructurado sobre la base de los susodichos tres pares de contrastes.

Pero más allá sabemos que hay un punto trascendente. Vemos que nuestro ser y obrar experimentables no se dan en

un nivel único, sino que están orientados hacia una dimensión interior, estructurados de dentro afuera, estratificados hacia lo profundo y dirigidos hacia un ámbito central de interioridad. Este ámbito es origen, fuente y, a la par, centro director de nuestra vida. Se halla operante en todo lo que en nosotros es vital: como columna vertebral que da consistencia y perdurabilidad a nuestra vida, como centro orientador de nuestro torrente vital constantemente oscilante, como instancia que da sentido y plenitud a nuestros actos, como punto de referencia de los procesos y cambios de estado.

Al vivir, experimentamos que nuestra vida surge a partir de un centro interno del que brota. A la par, observamos que a partir de este centro nos dominamos y ordenamos a nosotros mismos. Ese centro profundo pertenece a nuestra vida. De él y para él vivimos, estructurándonos a nosotros mismos y dominándonos a partir de él. Lo uno y lo otro. La relación productiva y la dispositiva son ambas originarias. Ninguna puede ser deducida de la otra. De la una no se da un tránsito gradual o una continuidad cualitativa hacia la otra. Sino que de un ámbito polar al otro la vida sólo llega mediante un «salto», como sucede de una cualidad a otra. Pero la condición esencial de la vida, como unidad, es que se da en ambos polos a la vez, y el uno no es posible sin el otro, y ambos son, no obstante, independientes, cualitativamente distintos, y la vida no accede del uno al otro por crecimiento o transformación, sino sólo por un salto cualitativo.

Al vivir, nos experimentamos como habitando en nosotros mismos. Estamos en nosotros mismos; estamos presentes internamente, con el centro más hondo de nuestro ser, a cada situación, a cada acto de nuestro obrar. Pero también nos experimentamos, a la vez, como algo que se sobrevuela a sí mismo. Nos anticipamos; nos reimpulsamos hacia adelante; estamos fuera de nosotros, sobre nosotros y delante de nosotros; en una cierta relación de distancia respecto a nosotros mismos, de lejanía singular e incomprometida.

Al vivir, experimentamos, finalmente, que la vida tiene reglas, puede llegar a estar constituida conforme a un orden, y sin embargo viene y va cuando y como quiere. Tal originariedad de la vida no quebranta la regla; la regla no fracasa en ella, pues es un algo distinto, peculiar, dotado de una orientación propia, el que determina, a una con la regla, la actitud de lo viviente. Y, bajo riesgo de simplificar la vida, diluir-

la e, incluso, desvitalizarla, está prohibido anular uno de estos aspectos o deducirlo del otro; o bien convertir la unidad enigmática de la vida en un mero agregado o dualidad mecánica. La misma vida es ambas cosas, y se da mediante ellas y en ellas.

Finalmente, digamos, a modo de resumen definitivo y simple de la contrasteidad en sí, que nos vemos en todos los ámbitos emparentados con nosotros mismos. La parte con la parte, el acto con el acto, y todo lo que somos y hacemos con todo lo demás; en definitiva: cada parte de los contrastes con todas las demás. Pues las partes de los contrastes forman una unidad cualitativa; en virtud de la peculiaridad misma de su ser, cada una presupone la otra. Pero de nuevo observamos que los ámbitos particulares están perfectamente delimitados; las funciones, los actos, los procesos no se mezclan. En todas partes hallamos estructuras cualitativas bien caracterizadas que no compran la unidad de la correlación cualitativa al precio de la mixtificación de sus rasgos esenciales, sino que se ordenan en el conjunto, conservando bien delimitada su significación propia. En definitiva, las partes contrapuestas mismas son cualitativamente independientes en su correlación mutua.

Los pares de contrastes constituyen una unidad. No una unidad mecánica, sino viviente. No de modo que una parte de un contraste quede nivelada por la otra, igualada a ella. Cada una conserva su forma especial, y la salud y la nobleza de la vida pende de que se guarden fielmente las distancias.

Por otra parte, la unidad no consiste en que ambas partes estén meramente yuxtapuestas, vinculadas externamente. Se trata de una verdadera unidad, tan estrecha e íntima que ninguna puede existir o ser pensada sin su contrapolo. Cada parte de un contraste no sólo coexiste con la otra, sino que existe en ella. En esto consiste justamente la unidad viviente.

Esta es la estructura de la vida: Una tensión extrema brota de la actitud metafísica de autodefensa con la que los diversos aspectos vinculados se afirman en su modo de ser peculiar; al mismo tiempo, la interpenetracion interna de dichos aspectos y su condicionamiento mutuo cualitativo funda un modo de unidad indestructible. Esta relación es sólo posible merced al hecho de la vida, una de cuyas propiedades fundamentales es justamente la de ser contrastada.

Sería, por tanto, completamente falso partir de una representación mecánica de la unidad o de un criterio lógico univocista y dudar de que sea posible una forma de unidad como la que acabamos de describir. Hemos de preguntar a la realidad misma. Ella nos advierte que entre las distintas formas de unidad, además de la mecánica, la lógica, la que responde a fines de organización, etc., todavía hay otra, a saber: la forma específica de la unidad viviente, cuya esencia consiste en ser la unidad de los contrastes.

De los contrastes, no de las contradicciones. *Bueno* y *malo* son contradicciones; y lo mismo *lleno* y *vacío, claro* y *oscuro;* en definitiva, *sí* y *no.* Querer «unir» estos conceptos sería una chapucería espiritual. Todos los monismos arrancan de aquí, sean de tipo constructivo —arquitecturas del ser, tensión sentimental hacia la unidad, o lo que sea— o genético, que lo disuelve todo en fases y antítesis evolutivas. Con todo esto no tiene nada que ver la teoría del contraste. Esta habla de contrastes, no de contradicciones. Las síntesis de las contradicciones, tal como son propuestas por el Monismo, responden al hecho de que ningún concepto es pensado hasta el fin, ninguna esencia es vista con claridad, ningún límite es nítidamente trazado. Todo queda a medias y es rodeado de una capa viscosa cuya finalidad más pérfida, y a la par despreciable, consiste, en definitiva, en agrupar bajo ciertas formas de «unidad» palabras y significaciones como «Dios» y lo diabólico.

La unidad viviente contrastada la hemos visto desarrollarse y estructurarse mediante el cruce de los contrastes en orden a formar grupos. De los grupos y sus mutuas correlaciones brotó el sistema total. Recordamos lo numerosas que eran en él las vinculaciones internas. Hemos advertido que estas vinculaciones mutuas no pueden ser vistas como la manifestación de una verdadera compenetración mutua. Nos faltaba todavía el concepto, la intuición, o mejor, la capacidad de adivinación inmediata que nos permitiese sentir de cerca esta vinculación mutua. Ahora la tenemos en la autoexperiencia de la vida. La vida es la unidad en la cual están vinculados esa multitud de contrastes y relaciones contrastadas. Se da en ella un máximo de tensión, porque cada parte mantiene en alto frente a las otras su propia significación y dirección, y del ámbito de la una no hay posibilidad de pasar

al de la otra por medio de un tránsito continuo, sino sólo mediante un «salto». Se da, a la vez, un máximo de firmeza y unidad, porque cada parte es algo interno a la otra, y cada grupo lo es a cada una de las partes de los otros; y la autonomía que hacía necesario aquel «salto» descansa, a su vez, en una relación de afinidad, de modo que dicho salto no es una «elevación» hacia algo totalmente ajeno.

Es algo esencial a la vida tener en sí ámbitos autónomos y pasar de los unos a los otros no por mezcla, sino mediante un salto. Y por grande que sea esa autonomía, es esencial a la vida, de nuevo, no diluirse en ámbitos totalmente cerrados (el Autonomismo es una enfermedad, y su consecuencia es la muerte), sino mantenerse en correlación mediante la afinidad interna de los mismos. Aquel salto está sostenido por la «analogía», es decir, por el hecho de que la cualidad de un ámbito no es igual a la del otro, pero sí correlativa, afín en su modo de ser, aunque conservando cada una su peculiaridad propia.

Tener ámbitos cualitativos propios y deber dar este género de saltos dentro del propio ser; considerar estos ámbitos como algo correlacionado y no diluirse en provincias especiales autónomas: esto es la «vida».

Recordemos, respecto al significativo fenómeno de las series de contrastes, cómo cada parte de un contraste tenía la posibilidad de vincularse con cada una de las partes de los restantes pares, y ello en todas las direcciones, a través de los grupos y sistemas. Más tarde hemos visto que el aumento y disminución de las relaciones cuantitativas se realizó siempre a todo lo largo de estas series.

Cada una de ambas series enantiológicas funda un orden unitario: una imagen esencial, un tipo. Son los dos tipos fundamentales de la vida. Estoy convencido de que todo intento de elaborar una Morfología o Teoría estructural de la vida debe tener su apoyo último, de algún modo, en estas series[5].

Bajo ambas series de contrastes late, en el fondo, un contraste simple decisivo: la polaridad fundamental de la vida.

[5] Respecto al ámbito psicológico, podría constatar esta convicción en lo tocante al pensar, querer, obrar y sentir. Lo mismo respecto a toda una serie de fenómenos sociológicos. Veo las series como fundamento de las actitudes espirituales típicas; de la problemática filosófica y teológica; etc.

Pero esta polaridad no puede ser captada mediante un único par de conceptos. Todo intento de hacerlo la dejaría vacía. Si la queremos captar conceptualmente, esto sólo puede hacerse a través de una multiplicidad de conceptos, que vienen dados justamente por las series.

Se trata del contraste fundamental de la vida misma, que de un modo pleno sólo puede ser expresado en símbolos. No en símbolos tales como «naturaleza y espíritu» o «espíritu y materia». Estos no son contrastes, sino realidades que se hallan en una relación muy distinta entre sí y, en cuanto son vivientes, contienen en sí cada uno de ellos los contrastes enumerados. Ese contraste decisivo y fundamental al que ahora acabamos de aludir sólo puede ser expresado en imágenes.

La vida abarca siempre ambas series de contrastes. Nunca puede brotar de uno solo. Siempre implica ambas vertientes a la vez, aunque naturalmente en una medida oscilante.

El contraste puro, la serie pura, es solamente una abstracción. Y, rigurosamente hablando, ni siquiera lo es en el sentido de que sea un concepto perfectamente elaborable, pues no podemos ni siquiera pensar una parte si no implica al menos un mínimo de la parte contrapuesta. Si la vida quisiera inclinarse del todo hacia una parte, perecería. Hay un límite último en el desplazamiento de esta relación que la vida no puede sobrepasar. Por mucho que se incline hacia una de las partes del todo, no puede la vida perder el contacto con la otra. Al principio, tal unilateralidad significa una enérgica precisión de forma y función; poco a poco, sin embargo, aboca la actitud vital a lo imposible, hasta que sucumbe. El tipo «puro» deja de ser una posibilidad viviente, e incluso una posibilidad de pensamiento vivo. El tipo puro es un valor límite; acercarse a él significa para la vida un peligro mortal. Una forma ultracultivada está a dos pasos de la muerte. El tipo puro sólo brilla en el momento de perecer. Los casos extremos que pueden darse dentro de lo vital no son sino los máximos de una parte hechos posibles vitalmente por los mínimos de las partes contrapuestas correspondientes.

De este modo, la muerte acecha a la vida desde los dos puntos límite a que puede conducir la prevalencia de cada una de las partes del contraste; y se asienta como posibilidad

en medio de ella, como equilibrio constante de ambas partes contrastadas. En los casos límite la vida es destruida por una disolución interna: quedó anulada la tensión elástica, la viva concreción del todo redondo y cerrado. Tan pronto como la medida en que se dan las partes de los contrastes se halla en equilibrio, la vida se torna imposible, se enquista en sí misma y se vuelve rígida. También aquí se halla una zona de peligro mortal para la vida. Allí se trataba de la muerte provocada por el extremismo individualista: la tragedia de la actitud unilateral. Aquí estamos ante la muerte de la armonía perfecta, del estar saturado en sí mismo. También el estar cerrado en sí mismo es un caso límite, y el acercarse a esa actitud implica un peligro mortal para la vida. Posible en el ámbito vital es solamente como tránsito.

Pertenece a la esencia de la vida estar entre dos zonas de peligro mortal y llevar en su seno el peligro de muerte.

Con ello llegamos al hecho de que la medida en que se dan las partes de los contrastes en los seres vivientes se halla en constante oscilación.

Se dan, ciertamente, magnitudes fijas. Esto sucede con los máximos y mínimos de las relaciones cuantitativas. En primer lugar, pueden ser entendidas de modo absoluto, y entonces indican la cantidad de «masa» vital y, por tanto, de «masa de contraste» que está presente en un sistema viviente de contrastes, comparado, por ejemplo, con otros sistemas de contrastes. En segundo lugar, pueden ser entendidas de modo relativo, y entonces aluden a la relación de los máximos de un contraste con los de otros. Aquí radican los límites de la vida; los límites de su dinámica en general y de su estructura peculiar típica.

Por lo demás, sin embargo, la relación cuantitativa oscila constantemente. Con lo cual se altera sin cesar la tensión enantiológica. Por cierto, la relación cuantitativa oscila respecto a toda la serie a la vez, de modo que se produce una alteración en el conjunto vital, a través del orden de grupos y sistemas. Lo que quieren indicar los mitos y las Cosmogonías al hablar de la lucha de los dos principios fundamentales no es, en definitiva, sino esto. Sólo que su concepción recae casi siempre en lo que podríamos llamar el pecado original metafísico, es decir, el considerar una parte como buena y la otra como mala, ésta como espíritu y aquélla como materia;

como luz y como tinieblas; e, incluso, como lo divino y lo terreno.

Pero esta oscilación no es realizada de modo arbitrario. Tiene un orden de crecimiento y disminución, de subida y descenso, es decir, un ritmo. No sólo es esencial a la vida el cambiar constantemente, sino que el cambio se produzca conforme a una ley interna. El ritmo es la forma en la que oscila la tensión esencial interna y enantiológica de la vida.

Finalmente, hemos visto cómo lo viviente no está cerrado en sí mismo. Sólo el caso —imposible, por otra parte— de equilibrio puro podría estar rígidamente clausurado en sí mismo. En tanto la vida es viviente, una parte de los contrastes prevalece sobre la otra. Esta energía enantiológica no está, por consiguiente, plenamente asumida desde dentro; una cierta medida de la misma permanece abierta, libre. De ahí que el sistema total de lo viviente no esté saturado en sí mismo, sino en parte insatisfecho y abierto, por lo mismo, hacia el exterior. Aquí se afirma la posibilidad de que un ser vivo pueda entrar con otro a formar vínculos.

Estas vinculaciones son el resultado de diversas formas de relaciones sociales: asociaciones con fines prácticos, crecimiento orgánico conjunto, uniones de tipo objetivo y personal. En todos estos casos, la energía libre y contrastada de un ser viviente puede unirse con la correlativa de otro y formar, así, una unidad nueva más amplia. Esta se comporta como un todo originario. En ella tienen lugar todos los fenómenos típicos de los seres contrastados, y ello de tal forma que cada una de las dos unidades primeras asume la función de la parte del contraste que en ellas gozaba de primacía. De este modo, puede decirse que la vinculación de la vida propia con la de otro pertenece también a la esencia de lo viviente. La plena realización de lo particular-viviente se da solamente en la comunidad.

La comunidad ostenta toda clase de formas y rangos. Puede ofrecer todos los grados de duración y firmeza: desde la unión efímera hasta la permanente; desde la vinculación externa, con un excedente tensional meramente periférico o cuantitativamente escaso, hasta la vinculación en extremo profunda y dotada de una elevadísima carga enantiológica. Puede tener las más variadas formas: comunidad de un individuo viviente con otro, y de uno con un grupo. Esta unidad

superior puede estar parcialmente insatisfecha, de modo que vuelva a abrirse por su parte hacia otras unidades. De este modo, pueden unirse grupos con grupos, o un grupo con una serie de otros grupos, en una línea ascendente teóricamente ilimitada de grados y capacidad de expansión.

En cuanto vemos claramente que todos los procesos de la relación de contraste se dan en este entramado específico de lo viviente, advertimos también de inmediato la cantidad indefinida de tensiones que surgen de aquí, y cómo la unidad misma es el resultado de un desplazamiento de fuerzas constantemente renovado, y se halla incesantemente amenazada de nuevas crisis y debe ser mantenida mediante la superación esforzada de las mismas.

Capítulo IV

EL PROBLEMA GNOSEOLOGICO DE LO CONCRETO

1. LA ESTRUCTURA CONTRASTADA DEL CONOCIMIENTO

Hemos logrado —a mi entender— el recurso que nos permite contestar a la pregunta propuesta al comienzo de esta obra. Decía así: ¿Puede ser captado lo viviente-concreto por vía científica?

Hemos visto que lo viviente-concreto, como tal, no puede ser captado mediante conceptos, ya que éstos se dirigen por naturaleza a lo universal. Lo concreto sigue siendo para éstos lo «inexpresable». O bien intentan atraerlo a su ámbito, lo diluyen en notas conceptuales y lo destruyen. Lo concreto-viviente sólo puede ser conocido por un modo de conocimiento que haga justicia a su modo peculiar de ser, es decir, un modo de conocimiento que sea de alguna forma «intuitivo». Por otra parte, debemos sostener que sólo se puede captar científicamente lo que puede ser comprendido mediante conceptos y juicios. Estamos, pues, ante una aporía.

¿Cómo se relaciona todo esto con el proceso del conocimiento y, por cierto, del conocimiento viviente, no de una construcción unilateral? Conocer es una determinada conducta viviente del hombre concreto respecto a un objeto concreto. No es un sujeto abstracto, «lógico»[1], el que lo sostiene, sino un sujeto viviente. Conocer es un encuentro, aunque, naturalmente, un encuentro de condiciones peculiares. Pero, si el conocer es una conducta viviente, debe tener, como todo lo viviente, una estructura contrastada. Y así es de hecho. Si nos liberamos de los esquemas y analizamos la estructura interna del proceso de conocimiento viviente, veremos lo que sigue.

[1] No se intenta aquí impugnar la importancia singular de este concepto.

Hay una actitud cognoscitiva en la que el sujeto se siente claramente distanciado del objeto, como una «tabula rasa» de por sí indiferente a cuanto aparezca en su ángulo de visión. En el proceso cognoscitivo es asumido el objeto; es elaborado según puntos de vista formales, enderezado, comparado, disuelto, reducido a equivalentes lógicos (o notas). Y éstos, a su vez, son puestos en relación y ensamblados con otros semejantes (conceptos, juicios).

Y, por cierto, el esfuerzo no se dirige al conjunto del objeto, sino a una parte especial del mismo. Mejor dicho: se dirige al todo, pero desde un punto de vista especial, a saber: el formal. No decimos: el «meramente formal». Esto sería desconocer lo que significa la «forma». No la «mera» forma, ya que esta expresión daría a entender peyorativamente que se trata de una vacía superficialidad, sino la forma «real» de la cosa; su existencia plena en cuanto es forma y puede ser representada por la forma, y captada a través de algo «formal», una fórmula. Podría decirse que se trata de la Matemática de la cosa. Lo formal como medio de conocimiento es lo abstracto. Lo que capta es lo universal; lo común a él y a otras cosas; la constante que permanece después de prescindir de lo individual. Pero lo formal, con la forma captada en él, alude a la totalidad del objeto. No quiere desligarse y valer por sí sola, sino que alude al conjunto de lo real, algo más amplio, por tanto, que la forma. Pero ese más es captado a través de lo formal. Lo inmediatamente captado es la forma.

Resultado de este esfuerzo son los equivalentes lógicos de la forma real que configura las cosas: notas, conceptos, vinculaciones conceptuales, juicios, raciocinios, sistemas; en una palabra: la Ciencia.

Esta es un acto formal captador de formas, y llega tan lejos cuanto llega la forma, es decir, a todo cuanto es forma y puede ser representado por una forma. Alude, por tanto, a algo más que a sí misma; alude a toda la realidad.

Pero hay todavía otra actitud cognoscitiva: en ésta no se ve el cognoscente como puesto «frente» al objeto, sino que siente al objeto «en sí» —más exactamente, a su equivalente subjetivo, la representación, el modo de representar en la conciencia el objeto— y se siente a sí «en dicha representación». Más claramente: El sujeto siente en el acto cognoscitivo que «brota» en su propio interior el equivalente subjetivo del objeto. Vive una singular «actividad creadora». El

objeto —¡interior!— no está «ahí» frente a él, perfectamente terminado y presto a ser objeto de consideración; no es sentido como «viniendo de fuera», sino como producido interiormente en el proceso cognoscitivo. Esto suena paradójico, y ruego al lector que no se apresure a rechazarlo, antes permanezca consciente de que no hay sólo una forma de experiencia cognoscitiva. Se trata aquí, sencillamente, de modos psicológicos de la autoexperiencia del acto cognoscitivo. No, por tanto, de una teoría de la relación sujeto-objeto; ni mucho menos de una afirmación metafísica acerca de la realidad del objeto en sí y su dependencia del sujeto. Se trata únicamente de ver cómo se experimenta psicológicamente el proceso cognoscitivo. Y sucede que hay un tipo de conocimiento al que dicho proceso se le aparece como un acto de creación[2]. Esto no significa, naturalmente, que las cosas mismas sean creadas por el pensamiento. Ello sería interpretar noética y metafísicamente un hecho psicológico, y de un modo falso, como lo muestran otros hechos de conciencia igualmente claros. Aquí se trata solamente de un tipo de proceso cognoscitivo. Su interpretación teórico-gnoseológica es cosa aparte. El tipo primeramente descrito es experimentado como el reflejo de las cosas que están a mano; su fin es hacerse cargo de lo real dado y transformarlo en sus equivalentes lógicos. El tipo segundo es experimentado como producción de un mundo interno, que tiene asimismo la pretensión de ser equivalente al mundo externo y da lugar al

[2] Si nos preguntamos cómo llegó Platón a su teoría de la *Anamnesis*, según la cual en el acto de conocimiento nos viene «de fuera» sólo la percepción, por así decir el choque con las cosas, pero la intelección rigurosa y esencial brota cuando, con este motivo, se ilumina en el recuerdo la visión de las ideas que tuvimos antaño en un estado premundano, pueden aducirse diversas razones metafísicas, histórico-culturales, gnoseológicas y psicológicas. A mí me parece, sin embargo, que esta concepción está vitalmente inspirada por un modo peculiar de sentir el proceso de conocimiento, a saber: no como un asumir algo de fuera para reflejarlo sobre un espejo indiferente, meramente receptor, sino como un brotar desde dentro. Vocablos estos —«dentro» y «brotar»— que Platón interpreta metafísicamente.

Algo semejante parece ocurrir con el Idealismo especulativo. La idea de un pensamiento que produce el mundo debe tener asimismo cierto fundamento experiencial, justo el ya indicado, que, más tarde, por influjo de ciertos factores especulativos, estéticos y temperamentales, fue interpretado de modo subjetivista y heroico-fantástico.

La misma orientación muestran las concepciones místico-panteístas, según las cuales el hombre co-produce el mundo, que forma una misma cosa con Dios...

problema de precisar en qué relación se halla con éste. O bien el proceso es vivido como si el cognoscente estuviese «en» el objeto conocido y co-realizase con él su acto, su proceso vital, su forma entitativa, sus formas de vinculación. Esto parece hallarse en contradicción con lo expuesto anteriormente; en realidad, es la misma cuestión: se trata, también, de un estar-en-la-interioridad, sólo que «allá», en la «interioridad» del objeto, el cual con ello no es sentido como objeto, sino como vida vivida.

Ahora bien; lo que es captado especialmente por esta actitud cognoscitiva, en la que se manifiesta de forma clara, es lo fluyente, la Plenitud, lo profundo, lo incesantemente nuevo y cambiante. Y no a modo de formas acuñadas que pueden ser aisladas y manejadas como monedas, sino por vía de contacto viviente, que no puede ser expresado mediante fórmulas lógicamente adecuadas, sino tan sólo revelado en la elocuencia de los gestos y acciones, o incluso mejor, en el hecho mismo de transmitir a otros la misma emoción[3].

[3] Es un modo de conocimiento que late en las distintas formas de Intuicionismo, Pragmatismo y Simbolismo, que lo han exagerado de forma unilateral y lo han malentendido tanto gnoseológica como metafísicamente. En el pensamiento religioso, este modo de conocimiento fue mal interpretado y explotado en sentido anti-racionalista por la teoría del presentimiento y la vivencia. Dentro del campo católico, obtuvo importancia histórica en el Modernismo, en el cual fue valorado unilateralmente y considerado injustamente como opuesto al pensamiento racional.

No se contribuye a resolver el problema si se deja de lado el fenómeno en cuestión por el simple hecho de haber sido falsamente interpretado, de modo antirracionalista, agnóstico, intuicionista, ontológico, etc. Lo que procede es, más bien, analizar la cuestión de fondo e interpretarla rectamente. Precisar el modo como está relacionado este aspecto intuitivo con el racional en el acto total del conocimiento me parece que constituye el problema más riguroso y positivo de la teoría del conocer.

Si una madre, pongo por caso, sabe con claridad y nitidez perfectas cómo es el estado corpóreo-psíquico de su hijo en un momento determinado, esto no constituye en principio un conocimiento «inmediato». Precisamente, esta confusión de la no-conceptualidad (no-discursividad) con la no-mediación (inmediatez ontológica) ha contribuido mucho a la desconfianza frente a la idea de un pensamiento no-conceptual. Contra esto debo subrayar que este acto de conocimiento está «mediatizado» por la percepción, la representación, etc. Pero la estructura y la orientación de los medios mediatizadores son aquí distintas. No son conceptuales, ni formales, sino intuitivas, en un sentido que explicaremos más adelante; y están orientadas a la Plenitud, a lo fluyente, a lo peculiarmente diferenciado. No representan formas inmaduras e imprecisas de conceptos; ni formas de juicio y raciocinio tan rápidas que no lleguen a cobrar conciencia de tales. Son el contraste correspondiente a estas formas de conocimiento; contraste perfectamente caracterizado, no

Vemos claramente lo que aquí ha sucedido: Hemos delineado la estructura enantiológica del proceso de conocimiento. Se trata de dos tipos de conocimiento que se fundan en las series enantiológicas.

Ambas actividades cognoscitivas están presentes, pero ninguna de modo «puro». No hay un pensamiento puramente conceptual; esto sería algo meramente formal y vacío y, por tanto, irrealizable. Lo que sí hay es siempre un máximo de conceptualidad posibilitado por el hecho de estar entretejido con él un mínimo al menos de conocimiento intuitivo. En realidad, la medida de conocimiento intuitivo es de ordinario bastante considerable; tanto más cuanto más importante es el pensador. Pero en este proceso de pensamiento no es lo que propiamente se quiere expresar. Su orientación apunta a lo abstracto-formal. Lo otro no es sino trampolín en el que se apoya el pensamiento para dirigirse, conforme a su orientación peculiar, hacia lo abstracto-formal[4]. Viceversa, no hay un conocimiento puramente intuitivo. Del modo más puro se da en ciertos rasgos de la vida intelectual de la mujer —de un cierto tipo de mujer—, sobre todo en el modo como capta en cada momento la persona, las situaciones y las intenciones de los demás en toda su concreción; también se da en ciertas formas de presentimiento y de simpatía[5]. Pero,

hostil o antirracional, sino constructivo. Lo que ve ahí la madre (lo que «siente», se dice a veces con una expresión equívoca) no lo podría decir exactamente de modo conceptual, aunque fuese la mayor filósofa; pero sí a través de una imagen, un gesto, una acción.

[4] Esto indica que no hay «Ciencia pura». Esta es un valor límite, con todo lo que éste indica de fecundo, orientador y, también, de arriesgado. Nosotros experimentamos lo «peligroso» que es la Ciencia para la vida; y, a la par, lo imposible que es internamente una actitud puramente científica. Destruye el objeto, porque intenta reducirlo a lo formal. Toda actividad científica pura diluye «la cosa»; mucho más lo viviente; y del todo a la persona. No las tolera. En el fondo, el afán científico «puro» destruye todo lo que no es Matemática. También la cualidad y la forma. Destruye incluso —¡paradojas de la vida!— el acto del conocimiento mismo y el sujeto que lo realiza. Convierte el acto cognoscitivo concreto del hombre viviente en un acto de abstracción puramente formal —en última instancia irrealizable— del «sujeto en general» lógico, que se disuelve tan pronto como intenta tomarse a sí mismo definitivamente en serio. La Ciencia sólo es vitalmente posible en una forma de aproximación a su grado máximo de «pureza». En este caso, tienen cabida en ella las cosas, la vida y la persona, la realidad y la historia...; y en ella se atiende tanto a la constatación de los hechos como a la captación de cualidades y formas, al conocimiento de realidades significativas, etc.

[5] Todo lo cual es descrito a menudo equivocadamente como «sentimiento». Pero el sentimiento no conoce. Conocimiento es acto; el sentimiento no

como queda dicho, totalmente «puro» no es nunca; de lo contrario se diluiría, se haría mudo, caería en el inconsciente. Sólo puede ser vitalmente posible mediante un mínimo de energía conceptual-formal. Pero su orientación peculiar apunta hacia lo intuitivo; la medida de actitud formal que lleva consigo tiene tan sólo, si se la ve en el conjunto, una significación clarificadora.

Aquí se anuda de por sí la pregunta —que tal vez ya ha surgido anteriormente en la mente del lector— de si la «serie» Plenitud, Acto, etc., puede ser, en general, captable rigurosamente mediante conceptos. Si esta «serie» implica los contrapolos de lo formal y, correlativamente, de ciertos aspectos emparentados con lo formal, y el concepto es, en cambio, un acto intelectual que capta la forma, no se puede hablar aquí manifiestamente de conceptos rigurosos. De hecho, las categorías intelectuales «Forma», «Disposición», etc., son sencillamente transposiciones de los aspectos formales de la realidad en su equivalente intelectual formal. A través de éste, lo formal es designado directamente mediante algo formal. Por el contrario, los aspectos de «Plenitud», Producción, Inmanencia, etc., ofrecen a la realización conceptual una oposición interna. Se trata aquí, evidentemente, de conceptos indirectos. Lo que viene dado primeramente al conocimiento, aquello mediante lo cual las vertientes de «Plenitud» que ofrece la realidad son traducidas a sus equivalentes intelectuales, es también algo correspondiente a la serie «Plenitud» y contrapuesto polarmente al acto conceptual y al sentido mismo de los conceptos; es justamente esto: *intuición*. Ahora bien; nosotros estamos operando abiertamente con el concepto «Plenitud»; lo hemos hecho siempre. Se trata, pues, de formas conceptuales de un género peculiar, que no captan inmediatamente aquello a que aluden, sino que lo rodean, apuntan a ello e instan al acto de conocimiento intuitivo a captarlo rigurosamente.

Un conocimiento formal puro, como la intuición pura, son imposibles, no pueden ni siquiera ser pensados. Representan, en cuanto tales, valores límite. Solamente son viables los máximos de una actitud si cuentan con el apoyo vital de los mínimos de la actitud contrapuesta. Conocimiento vivien-

es un acto, sino la experiencia de un estado. Con la palabra «sentimiento» se quiere designar equívocamente el carácter no formal, no conceptual, de esta forma de captación de objetos de conocimiento.

te, conocimiento como acto concreto de un sujeto viviente, se da en ambas actitudes, en ambas esferas significativas. Pero sin mezclarlas; no se puede deducir la una de la otra. Ni la intuición puede ser deducida del concepto, considerándola como un pensamiento conceptual realizado muy rápidamente o por costumbre o de modo inconsciente; ni el concepto es deducible de la intuición, interpretándolo como su clarificación formal. Cada modo de conocimiento está en sí como algo irreductible, orientado hacia el objeto de conocimiento de un modo totalmente peculiar. Y hace falta dar un «salto» para ir de uno de estos ámbitos de objetos o de actos al otro. Tanto el Racionalismo como el Intuicionismo son ambos falsos; confunden los ámbitos esenciales y están prontos, como todas las mixtificaciones, a pasar del uno al otro.

Por otra parte, no es lícito considerar los diversos ámbitos como algo ajeno, como hacen las modernas teorías de las dos verdades, que yuxtaponen el orden del saber y el de la «fe» (fe natural), el de la razón y el del sentimiento o presentimiento, y los declaran a todos autónomos. El Racionalismo y el Intuicionismo destruyen la autonomía de los ámbitos; las teorías de las dos verdades disuelven su unidad. En realidad, los dos ámbitos están mutuamente vinculados, se presuponen, se condicionan y son estrechamente afines.

Hasta tal punto son una misma cosa que en los dos ámbitos —el de la actitud y el del objeto— late el mismo acto cognoscitivo viviente. Los abarca a entrambos conservándolos sin mezcla, cualitativamente autónomos, pero emparentados de forma que se sostienen mutuamente, y él está en ambos, vibra entre ambos y los constituye a ambos.

Sobre ello podrían todavía decirse muchas cosas. Varios problemas gnoseológicos arrancan de esta estructura del conocimiento viviente.

Para nuestro tema es importante lo siguiente: Esta estructura contrastada de la relación cognoscitiva parece facilitarnos el medio necesario para responder a la pregunta propuesta al principio.

2. LO CONCRETO Y LA TENSION VIVIENTE DEL ACTO COGNOSCITIVO

La actitud cognoscitiva formal pura —tanto si esta pureza es absoluta o sólo prevalente— no puede captar lo vivien-

te-concreto. Está dirigida a lo formal-universal, y lo concreto es una universalidad ligada a lo individual y llena de contenido *(Fülle)*. Por eso dicha actitud cognoscitiva no puede captar lo concreto, a no ser una vez que lo ha destruido conceptualmente. Esto ya lo hemos visto. El conocimiento intuitivo puro —sea esta pureza absoluta o sólo prevalente— tampoco puede captar lo concreto. Está atenido a la segunda «serie», la Plenitud. Pero en lo concreto se da una Plenitud configurada, articulada, un contenido comunicable. Tan pronto como esta actitud cognoscitiva se dirige a lo concreto, se escurre. El concepto era demasiado vacío; la intuición, demasiado blanda para el cometido que se imponían.

Sólo podría ser captado lo viviente-concreto si el concepto y la intuición se aplicasen a él conjuntamente y, sostenido por esta tensión y realizado en ella, se dirigiese a lo concreto un acto cognoscitivo específicamente concreto. ¿Cómo puede darse esto?

Una energía conceptual pura destruiría lo concreto convirtiéndolo en algo abstracto. La intuición pura lo diluiría en algo inaceptable. Lo uno debería estar vinculado a lo otro. Pero no externamente, «sintéticamente», sino del modo como un contraste está ligado a otro en orden a formar un acto concreto. Justamente aquí, en la concreción del acto, radicaría la estructura específica correspondiente a la concreción del objeto.

Debería ser un proceso conceptual formal y preciso, pero atenido a un acto correlativo de intuición. Habría de ser, asimismo, un acto de intuición, pero dirigido, mediante precisas líneas conceptuales, a un fin determinado lógicamente. Un máximo de intuición, por consiguiente, configurado por un máximo de energía conceptual. La intuición obtendría entonces un carácter distinto, justamente el de algo concreto. Designémosla con el vocablo «Anschauung» *(Intuición concreta)*. Esta no sería una síntesis de intuición y conocimiento conceptual —como tampoco es lo concreto una síntesis de los contrastes—, sino el acto cognoscitivo viviente-concreto que se realiza en medio de la máxima tensión que media entre ambos polos vitales.

¿Puede darse esto? De lo que hemos dicho anteriormente sobre el fenómeno del equilibrio consta de antemano que un acto semejante no es posible de modo permanente, sino

por vía de tránsito, de paso de una posición vecina al valor límite hacia la posición contrapuesta.

Para no quedarnos en un nivel abstracto, tomemos un ejemplo: la libertad de la voluntad. Más exactamente: el hombre viviente en cuanto que realiza su libertad. ¿Cómo puede ser captado este aspecto de la realidad mediante el conocimiento?

La pregunta «¿Soy yo libre?» no constituye, vista rigurosamente, un problema; es una cuestión que nos insta a ver rectamente. Naturalmente, soy libre, ¡en cuanto que lo soy! Tan naturalmente como que respiro y pienso. El ser libre es en sí un hecho. Si alguien lo niega, estoy respecto a él como frente a quien dijera que «esta mesa no es de madera». Yo miro otra vez; lo pruebo, me cercioro y afirmo con toda certeza: «Este se halla indudablemente ciego». Si la explicación ha de conducir a algo, debe tomar otro camino. Debe tender a abrirle los ojos. Naturalmente, yo soy libre, porque lo sé. La conciencia de la propia libertad es tan clara y segura como la de que ando, siento, pienso. Si quiero dudar de aquello, debo dudar también de esto. Pero no puedo hacerlo en absoluto, pues se trata de evidencias esenciales. Pueden amenguarse, hacerse inseguras y oscuras, pero vuelven siempre a rebrotar.

Sin embargo, existe el problema de la libertad. Pero se da en una línea completamente distinta, a saber, en la de la pregunta: «¿Cómo soy libre?» ¿Cuál es la esencia y estructura de la libertad viviente? Más todavía: ¿Cómo se relaciona el hecho de la libertad con el hecho asimismo indiscutible de la necesidad que tiene todo acontecer de un fundamento suficiente? Y finalmente: ¿Cómo se relaciona la libertad que se experimenta como algo real con algo también innegable como son los vínculos, las trabas, las determinaciones? Dejemos de lado las dos últimas preguntas y atendamos a la primera.

La esencia de la libertad es autopertenencia. Yo me sé libre cuando me siento como perteneciente a mí mismo en mi ser, en mi decisión, en mi obrar. Me pertenezco en mi obrar cuando soy dueño de que suceda o no; si soy su origen, no mero lugar de tránsito para un acontecer ajeno a mí mismo; si soy dueño de este origen, y no sólo actúa en mí una realidad «impersonal». Pero ¿cómo experimento el hecho de esta autopertenencia?

En primer lugar, hallo en mí una voluntad todavía indecisa; más adelante descubro en mí un algo que sobrevuela, incomprometido, sus diversas posibilidades; dicho brevemente: el yo[6]. Desde esta posición trascendente, y sobre la base de una reflexión racional en todo tiempo repetible, esta instancia toma decisiones. Y lo hace en forma de disposición, de elección entre las posibilidades que tiene a mano. La decisión es, esencialmente, una cuestión de forma, de orientación. Espontáneamente, surge aquí la imagen de una encrucijada en que procede decidirse por la derecha o por la izquierda. Elegir significa fijar una orientación; aplicar la fuerza de voluntad disponible a un fin determinado. El sujeto actuante se siente más plenamente libre cuanto más incomprometida esté la instancia electora respecto a las posibilidades que se le ofrecen interna y externamente; cuanto más soberanamente pueda aplicar la energía sobrante. Aquí radica la autopertenencia de la acción y del existir en la acción. Esta actitud se da de hecho, y es la libertad de elección, la libertad dispositiva.

A ésta se contrapone otra forma de libertad. En ella se experimenta la libertad como la actitud en la cual la acción brota completamente de la propia esencia. Aquí no hay instancia alguna que esté por encima de las realidades concretas. La vida aparece concentrada en sí misma; el yo es algo «interior» al ser viviente. El punto de partida del acto libre no es la instancia decisoria formal, trascendente, sino el centro interno del propio ser. El carácter de la acción libre no radica en una decisión entre posibilidades, en la orientación formal de la fuerza de voluntad excedente, sino en un acto que expresa el ser interno. Un acto creador, por tanto; y que el núcleo esencial del propio ser se exprese en él de modo puro y sin trabas es sentido aquí como libertad; que todo suceda como debe suceder conforme a esencia. Una peculiar «necesidad» late en esta forma de libertad, por paradójico que esto pueda sonar. No es una necesidad de coacción externa, ni un deber psicológico provocado por la pasión y el temperamento, sino una necesidad cualitativa; la conformidad de esencia y acción. Es experimentada como libre la acción que surge de

[6] Con ello no se pretende dar una teoría del yo, sino meramente describir varias formas de experiencia psicológica del yo, y, correlativamente, de la libertad.

la esencia de un modo adecuado a lo que ésta es; de tal forma que se es consciente de que no «podría ser de otra manera», pues se ve de modo inmediato que es esencialmente verdadera y recta. Se trata, pues, de una «necesidad» en el sentido de esencialidad individual. Y tanto más fuerte es la conciencia de libertad cuanto más íntimamente participa el yo en la acción; cuanto más plenamente se inserta el ser viviente en la acción; cuanto más profundamente brota ésta del núcleo esencial; cuanto menos mediatizada está la autoexpresión de sí mismo a través de la acción. En tal caso, la acción, y el hombre en su acción, se pertenecen a sí mismos: He aquí la libertad del ser creador, la libertad productiva.

Ambas actitudes se dan de hecho. No significan todavía una libertad moral, sino sólo viviente. Libertad moral es algo más. Es determinada por el contenido y significa que la libertad viviente es rectamente usada y con ella se realizan la ley moral y los valores morales. Significa que no se expresa una forma cualquiera de interioridad, de «núcleo interno», sino el recto y verdadero. (Pues nuestra «interioridad» no es siempre algo bueno; la escisión de bueno y malo va hasta lo más profundo.) La libertad moral es determinada, además, por el modo de su realización, y significa que el que obra ordenadamente ha llegado a practicar lo recto con facilidad. Significa que para el hombre el obrar bien ha venido a ser una actitud consustancial, de modo que el realizar actos individuales buenos es, en su caso, algo perfectamente natural; que los actos buenos renovados una y otra vez con esfuerzo han engendrado un hábito vital: la virtud. La libertad moral se va logrando sólo poco a poco. Perfecta no se halla sino en aquel que ya no puede realizar algo injusto, porque lo objetivamente bueno y lo mejor de su ser interno se han impuesto totalmente en él; lo cual sólo se da en el «non posse peccare» de la unidad divina.

Pero incluso esa libertad «viviente» que se acaba de describir es también una meta; sólo está dada la disposición que conduce a ella. Pues la soberanía real de la elección internamente incomprometida no puede ser confundida con el capricho. Lo que se llama de ordinario libertad de elección significa, a menudo, un ciego ser arrastrado el yo-elector —que de ningún modo tiene en sí las riendas de sí mismo— por cualquier impulso interno o la presión del entorno. Sólo mediante una larga disciplina de reflexión, autocontrol y auto-

dominio se puede desarrollar una actitud de verdadera independencia en la elección. Todavía más decididamente debe subrayarse esto respecto a la libertad creadora. Estamos justamente en una época en la cual la espontaneidad creadora —por reacción comprensible contra el Mecanicismo abstracto de los años pasados— está produciendo ilusiones verdaderamente ridículas. Libertad, en este sentido, indica que el hombre obra a partir de su «núcleo interno». Pero este núcleo profundo yace oculto, cubierto por un caos de poderes de toda clase —desde lo más material hasta lo más «espiritual»— que lo gravan, disuelven y presionan. El núcleo esencial está de ordinario inactivo. Lo que comúnmente se llama «necesidad esencial» y se justifica con la frase: «No puedo hacer otra cosa», significa con frecuencia algo muy distinto de la libertad creadora. Más bien suele suceder que el hombre se ha quedado prendido en un estrato superficial. Para que realmente se exprese el núcleo profundo, la «esencia», se requiere una larga disciplina; la mirada interna necesita haberse hecho muy clara, y la interioridad muy despierta, sensible y segura.

El problema se centra ahora en la libertad «viviente». Esta abarca ambas actitudes; nunca una sola de modo «puro». No hay una libertad absoluta de elección y una libertad absoluta de expresión esencial. A qué formas de imposibilidad conduciría el intento de atenerse en exclusiva a un solo tipo lo muestra el análisis de ciertos casos patológicos. Puede suceder que la instancia electora se distancie hasta tal punto de la plenitud viviente del ser, se haga internamente tan «independiente», desligada, libre de todo enraizamiento en el acontecer vital, que ya no haya motivos vitales, sino sólo abstractos para escoger de una o de otra manera, y ya no sea posible una elección viviente. Ciertas formas de abulia, de incapacidad electiva, pertenecen a este capítulo. De modo correlativo, puede la iniciativa hundirse en el ser hasta tal punto que el acto pierda la correlación con el conjunto vital, surgiendo en un momento determinado y volviendo a desaparecer, como un cometa; y que ya no haya órdenes comunes, ni relaciones, ni «Lógica», ni razón (ni, por consiguiente, posibilidad de cálculo). O bien es posible que la propia intimidad se quede tan inmersa en las condiciones concretas del ser concreto de cada uno, que la acción penda absolutamente de éstas y se convierta en mera expresión de cada uno de los

estados del propio ser. (Situaciones coactivas; actividades meramente reflejas y situacionales.) En cada forma de actividad libre, por tratarse de un fenómeno contrastado, debe estar presente al menos un mínimo de la actividad contrapuesta, para que sea posible una elección vital o una expresión viviente del modo de ser propio.

Ahora bien. ¿En qué consiste el problema de la libertad vital del hombre actuante desde el punto de vista de estas reflexiones?

Consiste en que es libre para elegir y, a la par, su actividad responde a urgencias esenciales. Si atendemos a las concepciones en torno a la libertad, nos encontramos una y otra vez con el hecho de que sólo toman en consideración uno de estos dos aspectos, con el agravante de que la libertad de elección es confundida con el capricho, y la libertad esencial (que revela, a través de la acción, el propio ser) es identificada con el deber psicológico. De hecho, ninguno de estos factores existe de por sí; siempre ambos a la vez, pero en medida distinta, de modo que uno de ellos se impone y da carácter al conjunto. El problema de la actitud real concreta y libre consiste en ensamblarlos a los dos. Es el problema de la actividad viviente-concreta y, en casos particulares, de la actividad propia de cada uno. Se trata de ver cómo una vida misma, un mismo acto viviente puede abarcar, a la vez, los dos ámbitos de actividad y significación sin anular su diversidad cuantitativa, sin hacer de la «elección» un mero «lenguaje esencial ilustrado», y de la «revelación esencial» un estado previo de la elección o una elección rápida e inconsciente, sino estando verdaderamente en ambos como unidad y no escindiendo los ámbitos, como sucede si se malentiende la expresión esencial como determinación, se considera la acción empírica como algo necesario y se desplaza la libertad a una «esfera» inteligible, totalmente separada del ámbito empírico. En ambos casos, el problema sería dejado de lado, pero no resuelto.

Pero ¿puede el pensamiento representarse en verdad esta unidad de ambas actitudes contrastadas? ¿Puede, acaso, captarla?

Puedo exigirle al pensamiento un esfuerzo especial, diciéndole que piense lógicamente la serie conceptual que formula el hecho de la libertad de elección. Esto es posible. Le pido, además, que realice el acto de intuición que está determinado por la segunda serie conceptual, la indirecta, y for-

mula el hecho de la libertad esencial. También esto es posible. Pero si le exijo que lleve a cabo ambos actos a la par, el pensamiento se envara. Realizar los dos actos intelectuales contrastados a la vez, o sucesivamente, pero en mutua pertenencia, es imposible al pensamiento, en tanto se mantiene atenido a estas dos formas de actos intelectuales —el conceptual-formal y el intuitivo—, tomados como algo separado e independiente. Se puede muy bien pensar la primera serie conceptual; después, la segunda, y luego afirmar que ambas pertenecen realmente la una a la otra. Pero pensar esta copertenencia como una unidad real no de modo meramente formal, sino en cuanto a su contenido, no es posible al pensamiento.

Mas puede pasar otra cosa. Puedo exigir a tu pensamiento el siguiente esfuerzo: Capta, mediante un acto global de tu totalidad concreta, esa unidad a la que se dirigen las dos series conceptuales contrastadas y que tú, al mantenerte atenido a los actos conceptuales e intuitivos por separado, no puedes captar.

¿Qué quiere decir esto? En principio, nada especial. El pensamiento conceptual ha renunciado a captar la unidad de lo concreto, en nuestro caso la libertad viviente, mediante la sola función conceptual, y asimismo mediante la sola función intuitiva e incluso mediante la «síntesis» de ambos actos contrastados. Ahora busca una vía que le permita realizarse como un acto concreto-viviente de potencia máxima y dirigir este acto al objeto.

Esta vía radica justamente en la posición contrastada de ambos actos singulares, tal como vienen formulados mediante las dos líneas conceptuales. El acto concreto no es sólo o principalmente conceptual, ni sólo o principalmente intuitivo. Es ambas cosas; pero no en forma de síntesis, sino como unidad primigenia. Esta se realiza en el seno de la actitud contrastada, que está pronta metodológicamente a adquirir una elevadísima claridad y tensión. Merced a la tensión singular que late en el par contrastado de series conceptuales, brota por un momento un máximo de fuerza cognoscitiva concreta —que hemos denominado «intuición concreta» *(Anschauung),* para diferenciarla del concepto y de la intuición—, que descansa en un cierto estado de equilibrio entre la actitud cognoscitiva conceptual y la intuitiva. ¿Cómo sucede esto?

Tal forma de equilibrio no puede «detenerse» sin que se anule la tensión vital. Es sólo posible por vía de tránsito de un máximo a otro. Si reflexionamos más atentamente sobre lo que ha sucedido, vemos que aquí ha tenido lugar un tránsito semejante. La primera exigencia era: Piensa la serie conceptual de la libertad de elección incomprometida. La segunda consistía en lo siguiente: Intuye el hecho de la necesidad creadora perfilado por la segunda serie conceptual. Esto exigía, en primer lugar, una aguda tensión conceptual. Y, además, una agudeza intuitiva asimismo intensa. La tercera exigencia rezaba: Realiza a la vez ambos actos como una unidad específicamente enantiológica. Esto no fue posible. Entonces sobrevino la cuarta exigencia: Deja de lado los actos parciales enantiológicos expresados por dichas series conceptuales y capta lo que ellos significan mediante un acto conjunto de energía cognoscitiva viviente-concreta. En este caso, el pensamiento prescinde de sus particularismos, se hace cargo de su unidad concreta y actualiza esta unidad desde su raíz vital. Y esto con tanta mayor pureza, amplitud y unidad por parte de los elementos contrastados, creadores de tensión, cuanto más clara y agudamente fueron éstos precisados mediante la elaboración metódica de las series. La sucesiva realización de cada uno de los dos actos parciales designados por las series hace que el acto concreto de «intuición concreta» se realice a modo de un desplazamiento del primero al segundo o, más exactamente, bajo forma de una orientación que va del primer acto parcial al segundo, es decir, se realice a modo de trámite.

Este acto es en sí mismo concreto y adecuado a la concreción del objeto.

También el resultado de este acto de conocimiento es concreto y abarca el concepto y la intuición. Como tal, sólo puede ser expresado inmediatamente a través de una forma concreta: una acción, un símbolo, el propio ser.

Si esta expresión ha de ser científica, son indispensables los conceptos. Y como éstos sólo captan lo racional, el contenido de la «intuición concreta» debe ser reducido de nuevo a lo conceptual-racional. No obstante, la captación científico-conceptual de un objeto será incomparablemente más plena y auténtica si se apoya en una intuición plena y rica que si es fruto de meras manipulaciones conceptuales.

Este es el esquema en el que se da dicho proceso. En la vida cotidiana de conocimiento se realiza de modo abreviado, a menudo rapidísimamente. Un juego rápido del pensamiento formal descubre, sobre la base de las series tipológicas, la estructura fundamental que late en el objeto de que se trata en cada momento y que, como tal, no necesita en modo alguno ser clara. La función intuitiva palpa el objeto. Y en un rápido ir y venir, pasando del máximo conceptual al máximo intuitivo, se realiza la medida máxima de la actitud cognoscitiva: la «intuición concreta». Todo esto se repite más o menos frecuentemente hasta que la voluntad de conocimiento se sacia y el objeto queda agotado. Puede suceder que el conjunto de este proceso parta de lo conceptual y vuelva a retornar a él, como cuando el científico parte de lo conceptual y realiza la «intuición concreta» para ganar nuevo material con vistas a la elaboración que persigue. O viceversa, se puede partir de la intuición y buscar la «intuición concreta» con el fin de lograr mayor claridad para aquélla.

La forma psicológica de darse este proceso puede ser extremadamente compleja, ya que tal proceso puede estar afectado por sentimientos y puede llevarse a cabo mediante pensamientos abstractos o pensamientos revestidos de imágenes...[7].

Esta me parece ser la respuesta a la pregunta de si puede ser captado lo viviente-concreto de modo científico. Si conocimiento científico significa tanto como captar algo inmedia-

[7] Adviértase que hay técnicas especiales para fomentar el acto de intuición. Están indicadas siempre que se trate de problemas acerca de lo concreto, y son usadas instintivamente, sobre todo por los pensadores que están orientados hacia el mismo. A este capítulo pertenece, en primer lugar, la forma literaria del diálogo. Y, después, sus formas supletorias: la carta, el discurso y el método antitético de desarrollar los pensamientos. En estas técnicas late el empeño de agrupar los componentes contrastados del proceso cognoscitivo en un par contrastado de individuos pensantes o grupos o incluso puntos de vista lógicos, de cuyo mutuo influjo, como de una especie de generación, ha de brotar el conocimiento viviente-concreto. El destinatario de una carta, los oyentes de un discurso, la contra-posición lógica en el método antitético son interlocutores menos vivaces que los dialogantes. El método socrático-platónico es una forma semejante de pensamiento genético de dos personas unidas en el amor a la verdad. Y la Academia es un intento de convertir esta estructura del pensamiento en un orden interno de una comunidad de pensamiento. Comunidad que, por su parte, debe intentar llevar a plenitud y perduración algo que pertenece asimismo y en muy alto grado a este proceso cognoscitivo: una peculiar «atmósfera» de interacción, una atmósfera «viviente» en un sentido muy elevado.

tamente a través de conceptos, entonces no puede serlo. Pues de modo inmediato sólo puede ser captado lo concreto mediante la intuición. Pero a la intuición pueden serle prescritos el objeto, la dirección y el camino a través de medios científicos, a través justamente de los conceptos. Entonces, en vez de una vaga intuición *(freischwebender Intuition),* surge una intuición concreta *(Anschauung),* configurada científicamente. Con lo cual el objeto es captado indirecta y conceptualmente y ordenado científicamente.

CAPÍTULO V

SIGNIFICACION DE LA IDEA DEL CONTRASTE

ADVERTENCIA PREVIA

Esta parte será muy corta. El libro todo no es mucho más que un esbozo; aunque parezca desmentirlo la gran cantidad de puntos de vista, correlaciones, fenómenos y formas que esta idea del contraste descubrió al espíritu, de modo que éste a menudo se halló en perplejidad y no pudo hacer otra cosa que dejar de lado cuanto se agolpaba ante sus ojos y limitarse enérgicamente a concentrarse en torno a la línea decisiva. Por eso he concentrado los análisis todo lo que era posible, sin convertir el trabajo en un entramado insustancial de frases abstractas. Espero que trabajos posteriores pondrán más de manifiesto la fecundidad de esta idea fundamental.

Todo esto vale de modo especial para la parte última. No quiere ser otra cosa que un mero epílogo al conjunto y una ventana abierta a más amplias posibilidades.

1. SIGNIFICACION DE LA IDEA DEL CONTRASTE PARA EL CONOCIMIENTO CIENTIFICO

La significación objetiva

De lo dicho se desprende en primer término que las ideas expuestas responden a un aspecto concreto de la realidad. En el ámbito global de lo expuesto se da el hecho innegable de la estructura contrastada. El mero hacerse cargo de las propiedades que caracterizan el contenido de los fenómenos no basta para hacer justicia a este hecho. Al dejar constancia, por ejemplo, de lo que significa, sociológica o históricamente, la existencia de los gremios laborales, todavía no sé nada acerca del hecho singular de que tales gremios posean ade-

más esa estructura que fue denominada aquí contrasteidad. Es sabido que, a menudo, esta estructura se halla implícita en ciertas determinaciones de los objetos que van orientadas propiamente a otros fines. Pero lo cierto es que ella tiene un sentido específico que merece una atención especial.

Este sentido consiste, en última instancia, en que la estructura contrastada es la estructura de lo concreto-viviente. Lo que procede es, por tanto, destacar el hecho de lo concreto; mostrar su problemática peculiar e indicar el medio de captarla de modo conceptual.

Se trata, además, de hacer valer el hecho de la concreción, en cuanto tal, en el ámbito de las ciencias especiales. El pensamiento de los últimos decenios lleva como un estigma el carácter abstracto. No me refiero a la abstracción entendida como una parte del proceso cognoscitivo científico. La Ciencia es un trabajo conceptual, y el concepto es esencialmente abstracto. A lo que aquí aludo es al «espíritu de abstracción». Parece como si nuestro pensamiento hubiese olvidado que está delante de «cosas». Como si hubiese olvidado que sus objetos no son manojos de notas lógicas, sino realidades configuradas, acabadas, es decir, concretas. El concepto y la abstracción no son sino medios para captar, mediante el pensamiento, esos objetos rigurosamente tales. Parece, sin embargo, a menudo que son estos conceptos el objeto propio del trabajo científico; que debe éste partir del concepto, permanecer en el concepto y manipular conceptos, con el fin de proporcionar, como resultado final, elaboraciones conceptuales de conceptos. La idea del contraste, como forma esencial de hacer justicia a lo concreto, puede ser una invitación constante a partir de las cosas, abrir los ojos al hecho peculiar de lo viviente-concreto y formar a partir de él los conceptos.

Quizá contribuya, a la vez, con ello a superar la nefasta consecuencia que acarrea la práctica de una forma de conocimiento unilateralmente conceptual, a saber: la tendencia a identificar «espíritu» con concepto y abstracción, siendo así que el espíritu es una realidad concreta y fortísima, y la auténtica determinación de lo espiritual es algo totalmente distinto de lo conceptual y de lo abstracto.

La idea del contraste puede tener para el trabajo científico otra significación, y es la de proporcionar a la investiga-

ción estructural un fundamento sistemático. Aquí late naturalmente un peligro: establecer tipos *a priori*. Es un peligro realmente tan grande que debe ser afrontado de modo consciente. La búsqueda de los tipos de fenómenos vitales humanos debe partir, sin plan preconcebido, del seno mismo de la experiencia, tal como se da en la autoobservación, en el encuentro humano, en la observación ajena y en el experimento, así como en todo el ámbito de lo histórico. Si se realiza de modo abierto y con el apoyo de múltiples datos, nos garantiza que serán debidamente valoradas la originariedad irreductible y la fuerza creadora de lo viviente —que supera los límites de todo sistema—. Conseguido esto, el punto de vista sistemático adquiere, como contrapolo de tal intuición, su plenitud de sentido, que se alumbra a partir del hecho de lo concreto mismo.

Si las series enantiológicas arriba descritas son exactas — a pesar de todas las rectificaciones que se deban hacer en casos particulares—, en ellas radican las líneas fundamentales de un sistema de tipología, sistema que se expresa en cada ámbito particular de lo humano-viviente.

En este punto, vendría a unirse a la Enantiología general la especial, vale decir, la cuestión de ver en qué medida se da la estructura contrastada dentro de los ámbitos especiales. Se trata, pues, de una doctrina acerca de la estructura contrastada de la vida psíquica, de sus actos y procesos particulares (conocimiento, decisión, acción, sentimiento; autoexperiencias básicas de la persona, la libertad, etc.); de la vida social; de la creación artística; del acontecer económico y político; de la vida moral y religiosa. Todo ello aportará sin duda fecundos conocimientos.

Esta cuestión afecta, incluso, a la estructura misma de la problemática científica y funda, así, una doctrina definitiva del problema en cuanto tal, en tanto se trata de algo viviente-concreto.

Finalmente, el punto de vista del caso límite y del caso vitalmente posible.

En todos los casos que se refieren a lo viviente-concreto, el pensamiento está inclinado a emprender la elaboración de conceptos y definiciones a partir del caso límite del tipo puro (por ejemplo, de la libertad en el caso de la elección pura). Este procedimiento parece, en principio, científicamente

preciso y agudo. Pero se torna falso tan pronto como la elaboración de conceptos se mantiene fija en el caso límite y declara el resultado como algo modélico para todo lo viviente-concreto. En este caso, la precisión es, en definitiva, una ilusión, ya que tal concepto no puede tener una realización concreta, y ni siquiera puede ser pensado. Pues no sólo es algo irreal, en el sentido en que lo es todo concepto, que siempre hace algo de violencia a lo real, sino en el sentido de que incumple la exigencia de todo concepto de captar su objeto. Un concepto que parte de un caso límite es, esencialmente, un concepto límite. Tiene por incumbencia asegurar al ámbito total de lo concreto la totalidad de los tipos de significación específicos. Pero, si el ser viviente que está en cuestión en un momento determinado es definido a partir del caso límite, se destruye lo más esencial del mismo. La elaboración científica de conceptos y definiciones puede partir, ciertamente, del caso límite, para averiguar lo que se busca en su pureza específica más alta posible. Pero después debe pasar del caso límite al caso vitalmente posible y poner éste en la base de la definición. Con ello se torna ésta complicada, pues asume en sí el contraste con su a-racionalidad. Sólo que esta a-racionalidad viene exigida por el objeto; es algo esencial, y se puede dar plena cuenta de ella. Es, por tanto, algo científico.

En cuanto el pensamiento parte del caso posible, se hace mucho más laborioso que al partir del caso límite. Pero en esto parece consistir precisamente el paso decisivo que hoy se exige dar a los pensadores, a saber: en lo tocante a lo concreto-viviente, pasar del ámbito del caso límite con su univocidad engañosa —por cuanto destruye el núcleo esencial de lo viviente en cuestión— al ámbito más difícilmente captable del caso posible. Sólo el «concepto posible» hace justicia a la realidad.

La significación de la idea del contraste para la actitud gnoseológica científica

La idea del contraste torna accesible a nuestra mirada un ámbito determinado de lo real. Por ello encierra una significación especial respecto a la actitud gnoseológica misma, actitud viviente, captadora de realidad.

El conocer no es un proceso mecánico que, una vez puesto en movimiento, alcance con seguridad mecánica su objetivo. El conocer no es un aparato registrador que retenga cuanto pasa ante la lente, sino una relación vital receptora que se da entre un sujeto viviente y un objeto concreto. Así surge la pregunta siguiente: ¿Capta el conocimiento —tomado como unidad, en el decurso total de sus diferentes fases, desde la primera percepción hasta la última formulación de un determinado significado— su objeto tal como éste es? Esta pregunta tiene, en principio, un sentido gnoseológico general: *Si el sujeto humano está en disposición de captar un objeto en sí.* Esta cuestión puede concretarse más de esta forma: *Si, dentro de las condiciones gnoseológicas generales, el sujeto concreto es capaz de captar su objeto particular, este objeto.* No se trata, pues, de una pregunta procedente de la Crítica de la razón en general, sino de la «Crítica de la razón concreta». Este tipo de pregunta concreta es el que aquí nos ocupa.

Si analizamos el modo como suelen plantearse las preguntas gnoseológicas, advertimos fácilmente que se alude en ellas a un sujeto tomado en general, en abstracto. Este género de preguntas es necesario; pero no agota la problemática existente. El sujeto abstracto, en cuanto tal, no existe en absoluto. Sólo hay sujetos concretos. Y es de notar que este carácter concreto no significa una caída del nivel de la normatividad de lo abstractamente formulable, normatividad que es considerada como la única esencial; significa, más bien, que el único sujeto del que depende todo es justamente lo concreto. La pregunta acerca de las condiciones gnoseológicas generales, agrupadas metodológicamente en torno a un sujeto abstracto, constituye tan sólo una pregunta parcial dentro de una más auténtica y amplia. Esta es la que se refiere a las condiciones gnoseológicas del sujeto concreto. ¿Cómo se comporta éste?

¿Cómo se relaciona el sujeto concreto respecto a su objeto? Se halla frente a un objeto particular. Y con una actitud peculiar. Se encuentra en un «entorno» *(Umwelt).*

La palabra «mundo» *(Welt)* tiene una significación múltiple. Puede significar primeramente «mundo en sí», es decir, el mundo de las cosas reales, tal como se mostrarían a un ser cognoscente que estuviese plenamente a su altura. Un mundo semejante no nos es dado a nosotros. Debido a nuestra

organización corpóreo-espiritual, estamos atenidos a un sector determinado de este conjunto. Nuestros órganos cognoscitivos sólo reaccionan ante ciertos «ámbitos mundanos» que les son correlativos en magnitud y propiedades. A partir de un cierto límite, tanto hacia arriba como hacia abajo, los objetos no pueden ser captados por nosotros (longitud de onda de la luz, del sonido, etc.). Lo mismo sucede con la intensidad de los estímulos. Existen, de hecho, cualidades que nos son inaccesibles. Y, correlativamente, hay ciertos límites respecto a nuestra capacidad de valoración.

Llegamos, así, al concepto de nuestro «mundo humano objetivo». Este viene a ser la reducción del «mundo en sí», tal como viene exigida por las dimensiones específicas de nuestra capacidad humana de percepción y acción.

Cada hombre, sin embargo, no está relacionado ni siquiera con este mundo humano objetivo. Debido a su peculiar constitución, sólo responde y se dirige por principio con su voluntad y su acción a determinadas partes y vertientes de este mundo total humano. Recorta en éste su «mundo propio» y vive en él. En primer lugar, en cuanto que sólo conoce, trata, habita y utiliza ciertas partes del mismo. En segundo lugar, y más fundamentalmente, en cuanto que ciertas partes de la realidad conjunta le son especialmente afines. Estas son las únicas que ve, o las ve de un modo especialmente agudo, las vive profundamente, las capta fácil y seguramente, y orienta su acción en ellas y a base de ellas. Este es su «entorno individual»[1].

En él late una fuerza originaria, pues la relación del sujeto a su entorno significa la inserción de un ser particular determinado, con su peculiar constitución, en la realidad. De este modo, el particular se halla afirmado en un suelo materno. La seguridad del ser individual, la teleología de su constitución peculiar, la energía creadora individual y su contribución al conjunto se apoyan en esta afirmación. Pero esta fuerza es, a la par, debilidad. A través de tal acotación, el particular está en una relación unilateral respecto al entorno. Ve ciertos aspectos de un modo muy fuerte, otros más débilmente, y otros por principio ni siquiera los ve. Lo mismo sucede con la capacidad de vivencia y de acción. Y la expe-

[1] Véase, respecto a esto, la obra de Jakob von Uexküll *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (Berlin 1921). Trata el problema de forma puramente biológica.

riencia muestra que, en el curso del desarrollo individual, el particular tiende a volverse cada vez más unilateral, sencillamente por un principio de ahorro de energía, ya que las aptitudes son tanto más fácilmente utilizables cuanto más fuertemente desarrolladas están.

Para nuestro tema, esto significa lo siguiente: Nada es más ficticio que la suposición de que nuestro pensamiento y nuestra capacidad de visión son algo falto de prejuicios, o deben serlo. Falto de prejuicios únicamente podría estarlo el «hombre en general», e incluso sólo respecto al mundo humano objetivo arriba descrito. Pero éste es, a su vez, un «prejuicio» en relación al «mundo en general». Respecto a éste, sólo Dios está sin prejuicios. En lo humano, en cambio, no existe ni siquiera el «hombre en general». Sólo existe el hombre concreto, y éste vive esencialmente en una actitud de prejuicios; esencialmente relacionado con un mundo individual afín, un entorno. Hasta tal punto que ciertas partes del «mundo humano» al que se dirige ese esfuerzo intelectual que llamamos «Ciencia» ni siquiera las ve; y otras las ve débilmente, y otras intensamente, lo cual significa que, consideradas las cosas en conjunto, las ve demasiado intensamente. Esta toma de posición previa influye en todo. Influye tanto que, si se tiene costumbre, se puede reconocer el carácter determinante de una persona a partir de las finas tonalidades de un pensamiento, un juicio o una preferencia. Ese influjo es tan fuerte que surge la pregunta de si es posible vencer dicha dependencia; de si la «visión del mundo» —que afecta a los más mínimos detalles de juicios aparentemente científico-exactos— no pende, en definitiva, del carácter específico de cada uno, con sus peculiaridades sociales e individuales.

En todo caso, está perfectamente claro que tal dependencia va muy lejos y se mantiene de manera tenacísima; y actúa de modo tanto más intenso e ineludible cuanto más ingenua es la pretensión de falta de prejuicios, cuanto más se dirige la «crítica» a los presupuestos y al proceso del pensamiento y los diferentes métodos de investigación, y deja, en cambio, de lado toda la esfera de los «presupuestos especiales» y del proceso concreto de investigación. Pues éstos se hallan en un nivel completamente distinto de aquéllos, y, si no son purificados, ejercen su influjo falsificador a pesar de la atención crítica dispensada a los presupuestos generales. Que existan

prejuicios no es el problema, sino cuáles. No se trata de que el investigador se libere de los prejuicios, sino de que los tenga «rectamente», es decir, que el hecho de tener prejuicios sea dominado consciente y críticamente y ensamblado en el conjunto del pensar.

La formación individual del pensamiento tiene la tarea de desbordar esta limitación, de poner en contacto el entorno individual con el conjunto del mundo humano, sin perder por ello el enraizamiento básico en lo particular. Se trata, pues, de una universalidad orgánica. La cual no significa que se deba conocer el mayor número de cosas posible; no es una multiplicidad, en el sentido de muchos contenidos, lo que está aquí en juego. Lo que el particular ve —y asimismo lo que hace, experimenta, etc.— debe estar determinado por la línea peculiar de su querer, de sus tareas y trabajo propios; o sea, por los datos objetivos de su ser: profesión, destino, posición social e histórica. Pero todo pende de cómo ve lo que ve; cómo quiere lo que quiere; cómo hace lo que hace.

Hablamos aquí especialmente de conocer. De por sí, lo dicho vale para la vida toda. La formación individual en cuanto a la relación con el «mundo» significa que el particular domine su «actitud respecto a los juicios». Para ello debe, ante todo, hacerse cargo de ella y de su influjo determinante. Debe tornarse consciente de la posición particular que ocupa en el conjunto del mundo humano. Ha de ensamblarse en éste y pensar sobre la base de una recta coordinación. Entonces puede llegar poco a poco a ver, vivir y captar las cosas de un modo conjunto y en relación con las demás.

Puede un hombre poseer el conocimiento más amplio en cuanto a cantidad de contenidos y saber, no obstante, lo que sabe de un modo totalmente unilateral, determinado por su peculiar «entorno». La superación del entorno individual de la que aquí hablamos significa que uno vea las cosas que ve de modo redondo, como una totalidad viviente, aunque su mirada, conforme a sus afinidades internas, se dirija ante todo a unas partes determinadas, y a partir de ahí lo visto vaya entrando cada vez más en la esfera de lo oscuro. Lo decisivo es que estas partes privilegiadas sean vistas en relación con las restantes y reciban, de este modo, un carácter de totalidad. Tal superación significa, asimismo, que se vea cada cosa en relación con las demás. Las cosas especialmente afines al sujeto serán destacadas más nítida y enérgicamente,

pero seguirán unidas con las otras. La esencia de la unilateralidad no consiste en que se vean pocas cosas, sino en que la vertiente de la cosa afín al sujeto sea tomada como el todo, y la cosa se reduzca a algo superficial, inconsistente y falso; en que las cosas que están más cerca sean consideradas como la totalidad del mundo humano, con lo cual queda éste empobrecido.

Justamente, aquí radica la significación crítica de la idea del contraste. Como principio teorético, es un elemento heurístico y un regulador, destinado a superar los fallos a que conduce la posición individualista; pero desbordaría el marco de esta investigación el analizar más detenidamente esta cuestión metodológica. Además, como principio de formación vital, como norma de actitud cognoscitiva viviente, es un medio que sirve al particular para alcanzar la medida de universalidad orgánica que le corresponde, es decir: de vinculación individual con la totalidad del mundo humano. El que piensa y obra a base de la idea del contraste verá profundamente transformada su posición respecto al mundo. Pues, con ello, se desprende de su ingenua inserción en su entorno. La parte del objeto que le es afín se extiende a lo largo de todo él, aunque la otra vertiente quede más en la sombra. Las cosas que le son afines entran en relación con las demás, aunque éstas le sigan estando lejanas. El entorno individual es conocido en su condicionalidad y limitación, y ensamblado en la relación esencial con el mundo humano.

No se indica con esto que se produzca una falta de carácter, que lleve a hacer tanto lo uno como lo otro y cuanto que sea posible. El enraizamiento en el modo propio de ser y en el entorno que lo rodea —enraizamiento del que pende el carácter— se mantiene, pero es ordenado en el conjunto.

Podría parecer excesivo esperar tanto de la idea del contraste. Pero durante largo tiempo he podido comprobar que ésta crea verdaderamente una «relación con el mundo», por falsos que sean los resultados en ciertos casos particulares.

Ciertamente, la visión determinada por la idea de contraste puede convertirse ella misma en un peligro. Cada valor es pagado con otro; no podemos poseerlos todos a la vez. El universalismo de la actitud contrastada puede conducir a una nivelación del ver. A lo cual se agrega que, ante un cierto esquematismo de las relaciones, pueden perder vigor las formas y procesos individuales; que el crecimiento y la actividad

sean paralizados por el predominio del conjunto; que la agudeza y energía del problema planteado o de las decisiones particulares sean debilitadas por una precipitada actitud contemporizadora, o que la cuestión sea ahogada en germen. El peligro de Relativismo late efectivamente en la idea del contraste. Pero en ella subyace asimismo un valor, aunque, como sucede siempre, su realización sea un riesgo para otros.

A este modo de pensar se le opuso, a menudo, la afirmación de que cada uno debe pensar y crear con confianza, a base de su modo de ser peculiar. La incorporación y el equilibrio deben darse a través de la lucha sostenida con el conjunto de la Humanidad y a lo largo de la historia. Este modo de pensar, por el contrario, hace imposible —según esta objeción— la originariedad y especificidad. Aquí late una verdad: la defensa de la vida contra una excesiva configuración consciente. Y, sin embargo, ¿no es cierto que el tiempo de la anarquía en el pensar y crear, el tiempo de la fe en el libre «juego de fuerzas» y su razón anónima está tocando a su fin? No es que quiera acortar ese tiempo. Pero me parece que también en este aspecto estamos entrando en una época de consciente supervisión de nuestra situación vital, época en la cual la lucha de todos contra todos y el tranquilo dejar correr las cosas por la confianza en las reservas de la vida ya no está permitido y poco a poco se irá haciendo imposible. Ineludiblemente, nos parece que aquí radica la tarea de la «Política»; es decir, de la actividad reflexiva basada en una relación disciplinada entre el individuo y el conjunto. La amplitud y libertad sin las cuales no podemos vivir hemos de buscarlas en algo distinto a la posibilidad de movimiento que garantizan ciertos ámbitos todavía abiertos. Aceptar los pensamientos y nociones tal como brotan de los propios presupuestos es ciertamente lo recto; y el particular no tiene que asumir la función del conjunto y de la historia. Sólo que lo decisivo es que esa aceptación se dé en virtud de una actitud reflexiva que adivine los límites y las correlaciones.

No parece casual que precisamente ahora aparezca una nueva actitud universalista. La tierra, la humanidad y la historia, vistas como un todo, empiezan a hacer su entrada en nuestro campo de visión. Externamente, como hechos; internamente, como actitud. Incluso la representación del mundo adquiere una nueva profundidad y penetración. Parece que

se está formando una nueva conciencia cósmica, naturalmente de especie distinta a la antigua, basada en la convicción de que es posible abarcar la totalidad del espacio. La actitud universalista es el órgano mediante el cual el hombre que hoy se está formando hace justicia a la nueva forma de ver el universo.

La actitud inspirada por la idea del contraste lleva consigo una cierta universalidad específica: una apertura singular; la tendencia a ver lo singular como un todo, algo acabado; una capacidad peculiar para tomar lo singular como miembro de un conjunto. Este «conjunto» no significa una forma *(Gestalt)* abarcable, sino una pluridimensionalidad viviente, en la cual diversas fuerzas y estructuras, conjuntadas aquí desde diversas «direcciones», confluyen todas hacia un centro común.

Este hecho y, correlativamente, la exigencia en él latente no son algo perfectamente comprensible de por sí; puede resultar muy gravoso a una sensibilidad espontánea. Si analizamos los diferentes entornos individuales, tal como están fundados en las diferentes constituciones psicológicas y se exteriorizan en el estilo de pensar y de vivir, vemos en todas partes confundida la clara contra-posición de los aspectos estructurales y dinámicos, y debilitada una y otra vez la tensión interna. Según la medida de las afinidades de tipo individual, lo que es más ajeno viene a ser reducido a lo que es más conocido, y todo es puesto, por así decir, en un plano común. Muchos factores concurren a ello: cada tipo especial intenta imponerse y proponerse como normativo, e incluso como la forma de la realidad que lo agota todo. Todo lo viviente intenta ahorrar fuerzas, y escoge por ello para su acción los cauces más fáciles, tal como vienen propuestos por la constitución propia de cada uno, y evita los menos elaborados y, como tales, más difíciles de recorrer. Además, toda unilateralidad tiene su atractivo peculiar: el de lo singular y peligroso. Y mucho más cuando se trata de realidades que pertenecen a la «economía de la vida». Todo esto responde a impulsos y necesidades naturales que se esfuerzan por hacer la vida unilateral. La actitud contrastada auténtica parece estar en situación de superarlos.

Con ello hay otra cosa que está en relación. Ya se hizo sentir a lo largo de estas reflexiones, aunque no haya sido

explicado de modo especial. Todo lo viviente encierra un núcleo supra-racional. La forma operante, el acto sostenido por la estructura, el ser propio relacionado con el conjunto, la totalidad articulada, la plenitud configurada, la forma originaria; el producir regulado, el ordenar creador; la originariedad informada por reglas; la ley que deja espacio libre a la iniciativa libre; el gozar de interioridad sin hundirse en ella; la supervisión enraizada en la interioridad; la semejanza en la diversidad; la multiformidad unida a la afinidad; la correlación articulada; las peculiaridades que confluyen hacia un centro de unidad; todas estas características contrastadas son variaciones de una misma cosa: la vitalidad. Pero todas ellas son un testimonio para todo pensador clarividente y sincero de que lo viviente no puede ser captado racionalmente. Es suprarracional.

Supra-racional significa algo más que a-racional. Esto último es aquello que no puede ser captado mediante un modo de pensamiento formal-conceptual, sino sólo mediante la intuición: es toda la serie de la «Plenitud». Más arriba fue ya indicado que, cuando se habla de «series conceptuales», el vocablo «concepto» significa algo distinto al referirse a la serie Forma que a la otra. Si los conceptos de la primera serie eran transposiciones de los contenidos significados por ellos en sus equivalentes lógicos correspondientes, los de la segunda son determinaciones racionalmente unívocas, pero que sólo remiten a su objeto de modo indirecto, exterior y envolvente. Directamente, el contenido de esta serie sólo es captado mediante la intuición. El equivalente intelectual que traduce directamente su contenido no es el concepto racional, sino justamente la intuición, tomada como un resultado del acto. Este es a-racional. Supra-racional, en cambio, es el conjunto de lo viviente-concreto, que es tanto racional como a-racional, y se halla en ambas esferas, pero es algo más, algo distinto de su síntesis.

Aquí radica el misterio natural de lo viviente. No en lo a-racional; esto es perfectamente «claro» y posible de ser captado mediante un acto preciso de intuición. Es falso determinar la esencia del «misterio» sólo mediante su contraposición a la cognoscibilidad conceptual-racional. El misterio natural de lo viviente radica en lo supra-racional. Sólo aquí se dan las antítesis irreductibles de lo concreto: el «ser en tensión». Sin embargo, estamos ante algo primario, originario, no suscepti-

ble de ser reducido a elementos más simples. Hay en todas sus partes una complejidad esencial, que se presenta, no obstante, como perfectamente simple. Es algo que se comprende por sí mismo y, a la par, es enigmático por constitución, de modo que todo intento de «definirlo» debe aparecer necesariamente como superficial.

A este núcleo de lo viviente sólo puede hacerle justicia un acto de conocimiento que tenga su misma estructura; que, siendo supra-racional, abarque lo racional y lo a-racional en un acto conjunto superior: la «intuición concreta». Pero ésta, por ser una actitud impulsora y holista, es algo tenso y esforzado, sólo posible como hábito intelectual perdurable mediante una disciplina y autovencimiento constante.

El pensamiento individual es unilateral y se dirige a la serie que prevalece en la propia constitución. Rehúye el esfuerzo antedicho; se deja ir por el cauce que le resulta habitual. Diluye la tensión; cede, y reposa en lo que es conforme a su condición propia.

Al núcleo de lo viviente llamado «misterio» no le corresponde una cierta forma de presentimiento nebuloso o una vivencia oculta, sino la «intuición concreta» tensa, en la cual la reverencia ante el misterio se traduce en disciplina y autovencimiento.

Toda unilateralidad anula la tensión. Toda unilateralidad es una ilícita simplificación, ilustración, esclarecimiento de un ser. El entorno individual amenaza siempre con disolver esta tensión, bien racionalizándola o bien remitiéndola al fluir vivencial. Pertenece a la actitud inspirada por la idea del contraste no sentir temor ante la «multiformidad» misteriosa y la tensión del ser, no tomarla como un obstáculo, sino como lo normal; como el hecho que confiere a lo real toda su plenitud y profundidad.

La actitud basada en la teoría del contraste une la afirmación de lo supra-racional y la voluntad de racionalidad, de formas precisas en el pensamiento, voluntad y acción. Recordamos lo que al principio de estas reflexiones se dijo acerca de la diferencia entre «Racionalismo» e «Intelectualismo». El primero niega o destruye lo que es irreductible conceptualmente. Por eso provoca su contrario: el Intuicionismo y Misticismo unilateral, que rehúye toda verificación. El segundo afirma lo a-racional, pero lo ve en su relación con lo lógico.

El universalismo de que aquí se trata es, por tanto, de un género singular. No consiste en el hecho de hacerse cargo enciclopédicamente de todos los objetos existentes; ni en una forma de activismo que intente tomar contacto con todo. Se trata, más bien, de una actitud holista, del modo de ver y hacer aquello que, según las necesidades objetivas y las tareas individuales, debe ser visto y hecho. No es una universalidad extensiva —que es fruto de un don especial, y cosa, por lo demás, muy cuestionable—, sino intensiva; yo diría que es una universalidad cualitativa, un modo de ser lo que se es y de hacer lo que se hace; una rectitud óptica para ver lo que pasa ante la vista; una perspectiva para ordenar las cosas ante la mirada.

2. SIGNIFICACION COSMOVISIONAL DE LA IDEA DEL CONTRASTE

La mirada cosmovisional y la idea del contraste

El problema de lo concreto se halla en relación estrecha con la idea fundamental de la Cosmovisión *(Weltanschauung)*.

Lo que es esencialmente la Cosmovisión no puede ser desarrollado aquí en pormenor[2]. Digamos sólo lo más necesario. En la Cosmovisión subyace una actitud gnoseológica peculiar, distinta de la de las Ciencias particulares, de las filosóficas y las teológicas. La distinción radica en que esta actitud gnoseológica, esta «mirada», capta el objeto en su «dimensión cósmica». Sus objetos son, en sí, los mismos que los de la investigación realizada por las Ciencias particulares, las filosóficas y las teológicas. Pero ella los ve de un modo especial: como «mundo», es decir, como un todo perfecto. Y esto no como el resultado final de conocimientos particulares. Esta «dimensión cósmica» la capta ella, más bien, de antemano en todo, tanto en los conjuntos como en los singulares. Ve, además, la cosa, el mundo no como un «caso», sino como algo único: como este mundo, esta humanidad, esta persona. No como punto de partida para llegar a juicios universales; sino

[2] Algunas ideas a este respecto se hallan en el trabajo «Von Wesen katholischer Weltanschauung», en la obra *Unterscheidung des Christlichen* (Maguncia 1935).

que, justamente, su unicidad e irrepetibilidad es aquí lo decisivo. Y, finalmente, no sólo ve el mundo como algo existente, y lo describe y comprende, sino que lo valora. Es para ella una exigencia a la acción y a la toma de posición.

Esta visión y valoración del mundo y lo que hay de «mundano» en cada cosa sólo es posible cuanto se realizan desde una perspectiva tal que confiere al mundo una cierta distancia. No una distancia espacial, ni temporal, sino cualitativa, consistente en que el sujeto cognoscente pueda apoyarse en algo que se halla fuera del mundo, pero relacionado con él. Esta perspectiva nos la otorga el hecho de la Revelación. Al revelarse, el Dios supramundano entra en el mundo. Es distinto de éste, por ser sobrenatural; de ahí que se destaque y ofrezca un aspecto propio. Pero Dios es, a su vez, la protoimagen del mundo, y éste le es afín y se hace plenamente visible a su luz. Cosmovisión es, en última instancia, la mirada de Dios sobre el mundo: la mirada de Cristo. Al creer, nos insertamos en Cristo, nos situamos en su perspectiva y participamos de su mirada, si por la fe vemos el mundo a la luz que irradia Cristo. Esto es lo que hace posible la mirada cosmovisional, la Cosmovisión. Mas la doctrina de la Cosmovisión, como Ciencia, es el intento de captar racionalmente, de modo metódico, esta mirada y lo que ella ve[3].

Esto es lo que quería decir a grandes rasgos sobre el concepto de Cosmovisión.

En ello queda patente lo que debe significar la idea del contraste para la Cosmovisión, como actitud cognoscitiva y como Ciencia. La idea del contraste se dirige esencialmente a lo concreto. Podría, pues, intentarse ver en la idea del contraste sencillamente la teoría del acto cosmovisional.

Pero esto no sería exacto. La mirada cósmovisional no se identifica con la que ve lo concreto. Esta se halla, más bien, contenida en aquélla, pero no la agota. Para que la «intuición concreta» *(Anschauung)* de lo concreto se convierta en visión del mundo, debe producirse esa distancia peculiar que nos es otorgada únicamente por la perspectiva extramundana, la fe. Entonces la actitud basada en la idea del contraste gana una altísima significación en orden a la realización de dicho modo de ver cosmovisional.

[3] No voy a precisar aquí en qué medida se halla preparada esta mirada ya en el plano natural; sobre todo en las distintas religiones, cuyo último sentido consiste en ser «educadoras para Cristo».

Actitud abierta

Con la misma amplitud contribuye la idea del contraste a desplegar el alcance de la mirada cosmovisional. Lo que se dijo arriba acerca de la ampliación del entorno individual tiene aquí una aplicación singular. Si en alguna parte suele identificarse con despreocupada inocencia el pequeño mundo individual con «el mundo», es justamente en el ámbito de la Cosmovisión. Pues ésta suele ser entendida como un conjunto de ideas y afirmaciones en el cual la exigencia de verdad apenas cuenta, y, en cambio, es considerada la subjetividad como la instancia determinante. De ahí el tono despectivo que se advierte cuando alguien sugiere que esta o aquella afirmación «son Cosmovisión». Más que en ninguna parte es necesaria aquí la crítica del conocimiento individual; crítica de la capacidad cosmovisional de cada individuo, del alcance y peligro de falsificación de la actitud cognoscitiva individual en general, y de los distintos puntos de vista específicos en particular.

La idea del contraste puede suscitar un espíritu de apertura vital. Insertar esta idea en la actitud gnoseológica despierta la conciencia acerca de la Plenitud del propio ser, que lleva en sí todas las posibilidades de la vida, todos los modos contrastados conforme a los cuales la vida actúa, los ojos se abren, y se produce una gran apertura. A la par se iluminan los propios límites, y se supera la presunción, la ingenua autosuficiencia con la cual el estrecho mundo individual se hacía pasar como «el mundo».

El particular ve el conjunto de las posibilidades de lo humano, y se hace cargo de que tiene parte en ellas. Pero ve también que es un particular. Afirma lo primero, y se mantiene abierto a la Plenitud. Afirma lo segundo, y se asegura su propio camino. Supera, a la vez, la cobardía y el orgullo. Se ve a sí mismo como un ser independiente con unas características y un sentido peculiares; y, no obstante, se ve atenido a los demás, perfectible sólo en el seno de la comunidad.

Centro y medida

Dos cosas he ido apreciando de modo creciente a lo largo de mi reflexión acerca del problema del contraste: el centro y la medida.

El *centro.* Este concepto nos ha salido ya al paso a lo largo de las anteriores reflexiones. E incluso, tal vez, más allá del mero concepto, surgió el sentimiento del hecho de que hay un centro. No en un lugar o en otro de la Tierra, del espacio o de la estructura anatómico-corpórea. Este vocablo no significa lo mismo que *interioridad.* Significa el «centro», visto como elemento propulsor de la vida, como punto referencial de la forma viviente; como lugar de partida y retorno de las oscilaciones vitales. Todo lo viviente tiene un centro. Y también lo hay en el conjunto de los seres vivientes; puede haberlo, al menos, si éstos se mantienen en la actitud debida y sus centros están orientados hacia un centro común último.

Una forma de vida es auténtica cuando tiene un centro propio y se mantiene en él. Vive orientada por él y para él. Tal vez debamos aprender de nuevo lo que significa tener un centro y mantenerse en él, no estar entregado a lo externo, no ser un elemento suelto, sino una ordenada unidad, un mundo propio centrado, de cuya interioridad partimos para actuar y a la cual volvemos una vez colmado nuestro impulso; a partir del cual salimos al encuentro de las cosas y de los hombres, como seres autónomos, dotados de palabra propia, de exigencias propias, de acciones propias y capaces de mantener la fidelidad.

Centro es la región —vocablo insuficiente, pues no se trata de una parte, de un sitio en el sentido espacial—, el punto de referencia sólo a partir del cual es posible la vida. No es nada rígido; nada que pueda ser mostrado aquí o allí. Es algo oscilante. Desaparece cuando alguien quiere definirlo, y se torna inmediatamente claro en el ánimo cuando éste se abre y existe y vive de un modo recto.

¿Estamos nosotros en nuestro centro? ¿Lo conocemos? ¿No nos hallamos siempre, y hoy de modo especial, en peligro de ser desplazados de nuestro centro?

Yo creo que todo aquel que convierta la idea del contraste en una actitud intelectual equilibrada y recta extrae de aquí un noble galardón: la conciencia de que existe un centro en su vida, y la voluntad de hacerlo vigente en su ánimo, y vivir de él y para él.

El centro es el misterio de la vida. Es destruido cuando el hombre se pierde en lo particular. No cuando desciende a lo particular y despliega su modo propio de ser, pues esto debe hacerlo; sino cuando se pierde en este modo peculiar.

Entonces se pierde el centro. Tan pronto como el hombre eleva a rango de totalidad su condición particular, entonces se torna rígido ese centro libre en torno al cual vibra la vida.

El centro es el misterio de la vida. Donde los contrastes están unidos; de donde salen; adonde retornan.

Y la *medida*. Una doble significación tiene este vocablo. En primer lugar, significa límite. La teoría del contraste acrecienta el sentido de éste.

Límite lo hay ya por el hecho mismo de la finitud de nuestro ser. Pero radica, además y sobre todo, en lo que se dijo acerca de la medida en la relación mutua de los contrastes, y sobre la dependencia de una parte de cada contraste respecto a las otras. Contrasteidad es limitación. La teoría acerca de la muerte indica que la vida tiene unos límites internos que no puede sobrepasar. La actitud basada en la teoría del contraste se convierte, así, en una actitud de sabia medida —merced a la cual conoce la vida sus límites y los guarda—, de reverencia y circunspección.

Y, sin embargo, nosotros podemos superar estos límites. No negándolos, que sería una falsedad. Tampoco intentando pasar por encima de ellos, que, según el *ethos* de la teoría del contraste, constituiría un desafuero y una presunción. La única forma de superación posible mira hacia el interior. Se da cuando aceptamos la medida pero la entendemos conforme a la otra significación del vocablo: medida es consonancia, relación justa. El límite aceptado se convierte en la relación interna de las fuerzas. Cuando aceptamos los límites, renunciamos a la infinitud. Con lo cual ganamos lo que en el ámbito de lo finito es su equivalente, si puede hablarse así: la saturación de lo finito con la plenitud de significación que le corresponde, a saber: la perfección. Negar los límites no nos es lícito. Sobrepasarlos no podemos. Pero debemos superarlos aceptándolos libremente, plenificándolos y convirtiéndolos en ley de perfección[4].

[4] Este pensamiento tiene, además, otra vertiente. «Límite» significa, en primer lugar, algo negativo: cesar, llegar al fin. Y la veracidad y la reverencia exigen que no sobrepasemos la justa medida; lo contrario sería ilusión o arrogancia. Pero «límite» es también algo positivo, es decir: contorno, determinación, modo de ser, decisión, un claro ser así y no de otro modo. El ser finito es limitado por el límite, pero también determinado; así, el límite es tanto barrera como forma. Es forma por ser barrera. Si nosotros aceptamos fielmente la barrera que nos fue impuesta, trazamos de este modo el perfil de

La actitud configurada por la teoría del contraste adquiere un saber profundo acerca de las condiciones bajo las cuales pueda la vida permanecer viva.

Conoce el hecho de la tensión, y cómo en todo momento lo uno sostiene a lo otro; los elementos racionales expresables que rodean el misterio inexpresable; el constante fluir y su ley interna. De aquí proviene una gran reverencia, una profunda confianza en las fuerzas y órdenes internos y buenos de la vida; una actitud vigilante, cuidadosa y atenta.

Conoce, asimismo, el límite inherente a la vida finita: la muerte. Sólo conoce la vida el que conoce la muerte —al menos en lo que se refiere a ese modo de saber que puede implicar responsabilidad—, el que ve y siente la vida amenazada esencialmente por la muerte. Pues así es como está la vida: rodeada de muerte «por ambas partes»; por las zonas mortales, la desmesura, la autoafirmación que anula la tensión vital. Se halla, además, amenazada por la muerte desde dentro, desde allí donde quisiera equilibrarse y descansar en sí misma, en una suerte de equilibrio paralizante.

Aquí adquieren los conceptos de *medida* y *centro* una significación nueva: es la actitud del constante andar; del pasar a través. La vida sólo puede permanecer como algo viviente si se mantiene mesurada y móvil, en una forma de tránsito constante que renuncia a un equilibrio estable, a un presente duradero.

Estar sano, internamente incorrupto, significa tensión, disciplina, y la capacidad de ir siempre adelante, de «pasar siempre a través».

Todavía una observación que afecta a lo más profundo que late en los conceptos de *centro* y *medida:* nuestro ser humano se da en un ámbito oscilante.

Con todo nuestro ser y nuestra vida nos hallamos, por así decir, libremente oscilantes. Por encima de nosotros se va a lo imposiblemente grande, en el que somos absorbidos. Bajo nosotros se desciende a lo inasiblemente pequeño, en el que no hacemos pie. Por todas partes se aboca a lo desmedido, donde la unidad se desgarra. Hacia dentro nos atrae la invitación a una forma de reposado equilibrio en que se adormece toda tensión. El misterio del ser humano, sus peligros y su

nuestro carácter, configuramos la medida de nuestro ser. También esto es «finita infinitud»: perfección.

peculiar grandeza radican en hallarse oscilante entre todas estas im-posibilidades.

Y su *ethos* más profundo radica en mantenerse en el fiel. No debe hacerse demasiado ligero, debe conservar peso si no quiere perderse en lo ilimitado. No puede cargarse de excesivo lastre; de lo contrario, se hunde en lo profundo, cae en lo individual. No le es lícito precipitarse en lo desmedido, antes debe guardar la disciplina, no desmadrarse. No puede entregarse al descanso y darse por contento, sino que debe permanecer en constante superación. Todo esto significa que debe poder oscilar, mantenerse en suspenso. Con ello no se niega la necesidad del esfuerzo; más bien se lo fundamenta de este modo como esfuerzo humano.

3. SISTEMA Y DIRECCION

También esto queda claro: La teoría del contraste no quiere, en definitiva, «sistema» alguno.

Hemos hablado mucho, ciertamente, de grupos, órdenes y sistemas. Yo sé bien cuánta coacción puede derivarse de estas ideas. Pero sólo cuando son tomadas de modo mecánico.

Hoy se trata de lo siguiente: La realidad vuelve a hacérsenos visible, después de haber vivido largo tiempo envueltos en fórmulas. El mundo de las cualidades, formas *(Gestalten)* y aconteceres. El mundo de la cosa. Y todo pende de que estemos plenamente abiertos a las cosas; que las veamos, sintamos, captemos. Todo pende de que nos encontremos verdaderamente con el mundo a través del conocer, valorar y decidir, del obrar y crear. Si se desvanecen los sistemas conceptuales mecánicos es de temer que nos perdamos en el maremágnum de las cosas. Si procede, por tanto, prescindir del sistema mecánico que nos aleja de la realidad, se debe, en compensación, adquirir su noble equivalente vital: el retorno a la sangre.

A mi entender, la idea del contraste, profundamente entendida, puede producir esto. No significa un sistema cerrado, sino una apertura de la mirada y una orientación interna en el ser viviente. Esta idea tiene por efecto que la realidad se convierta para nosotros en un espacio vital y en plenitud de formas en las que podemos adentrarnos sin temor a perdernos.

Figura 1

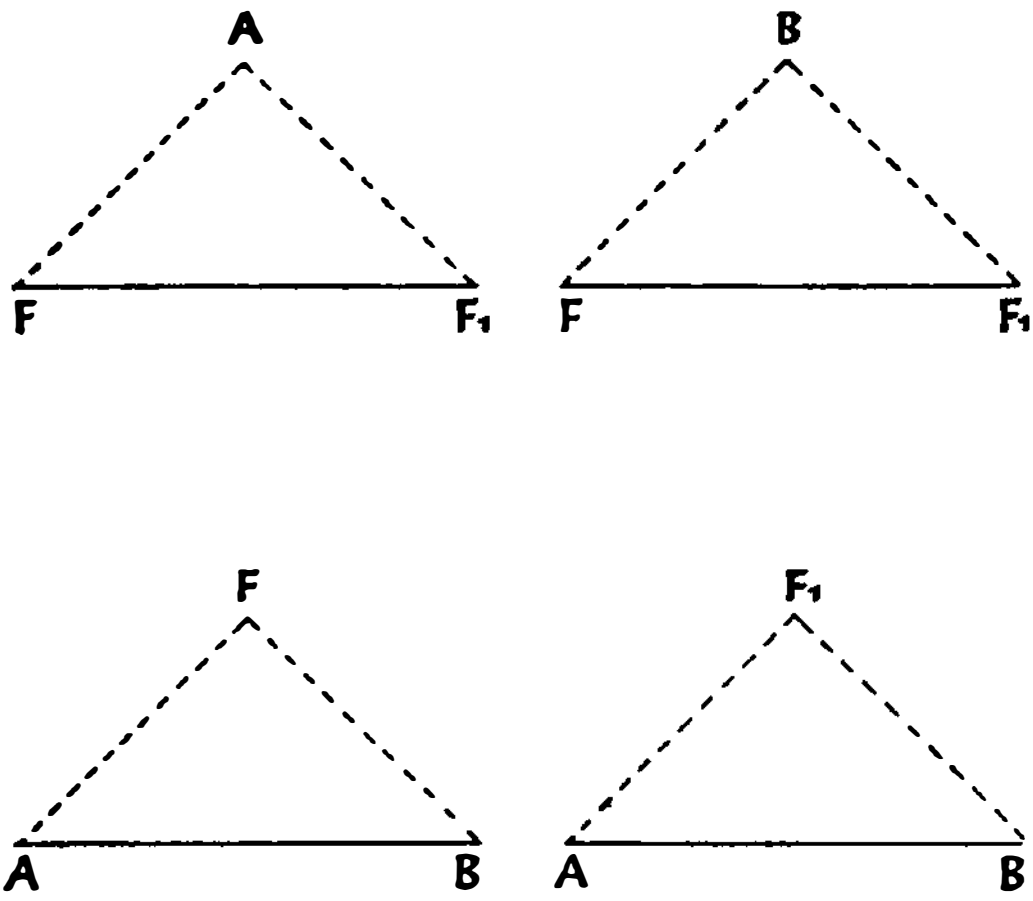


Figura 2

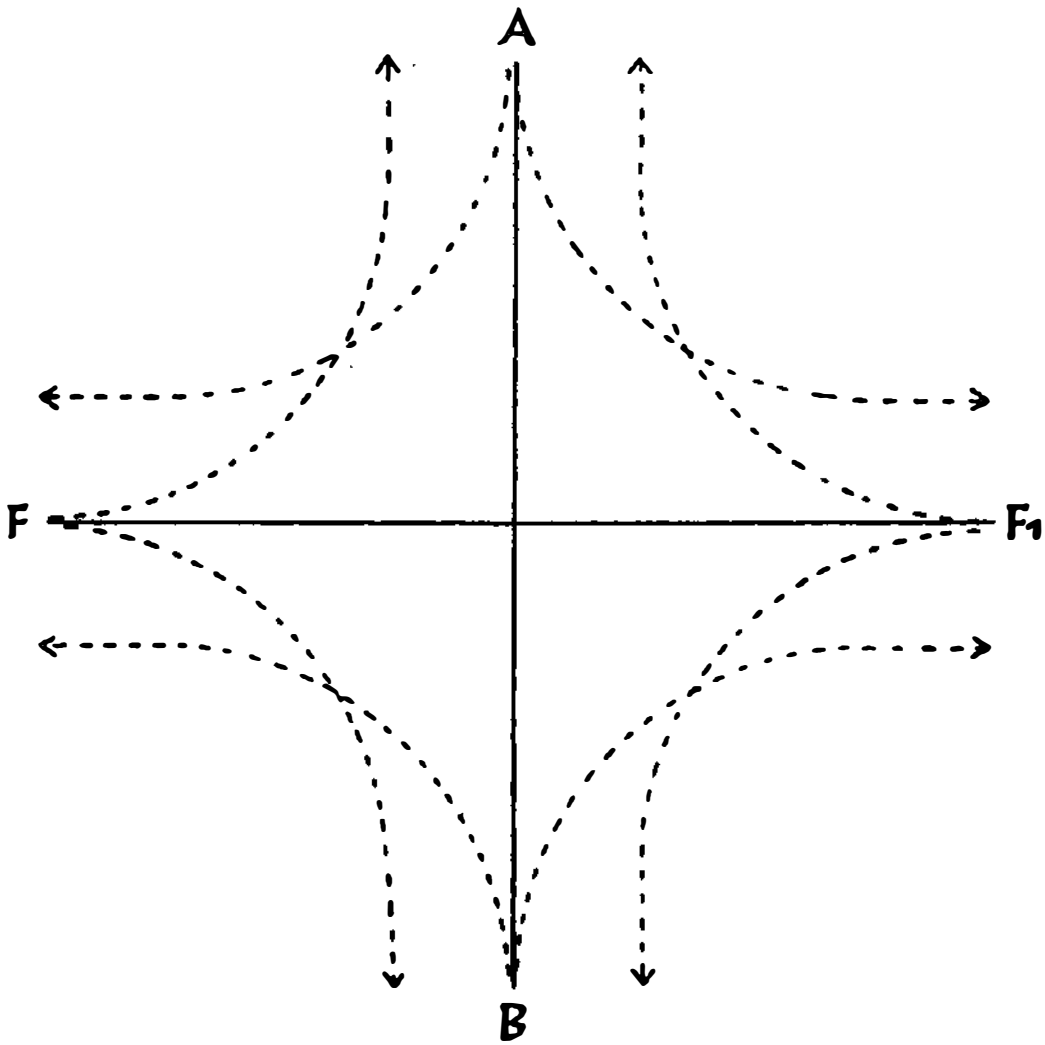


Figura 3

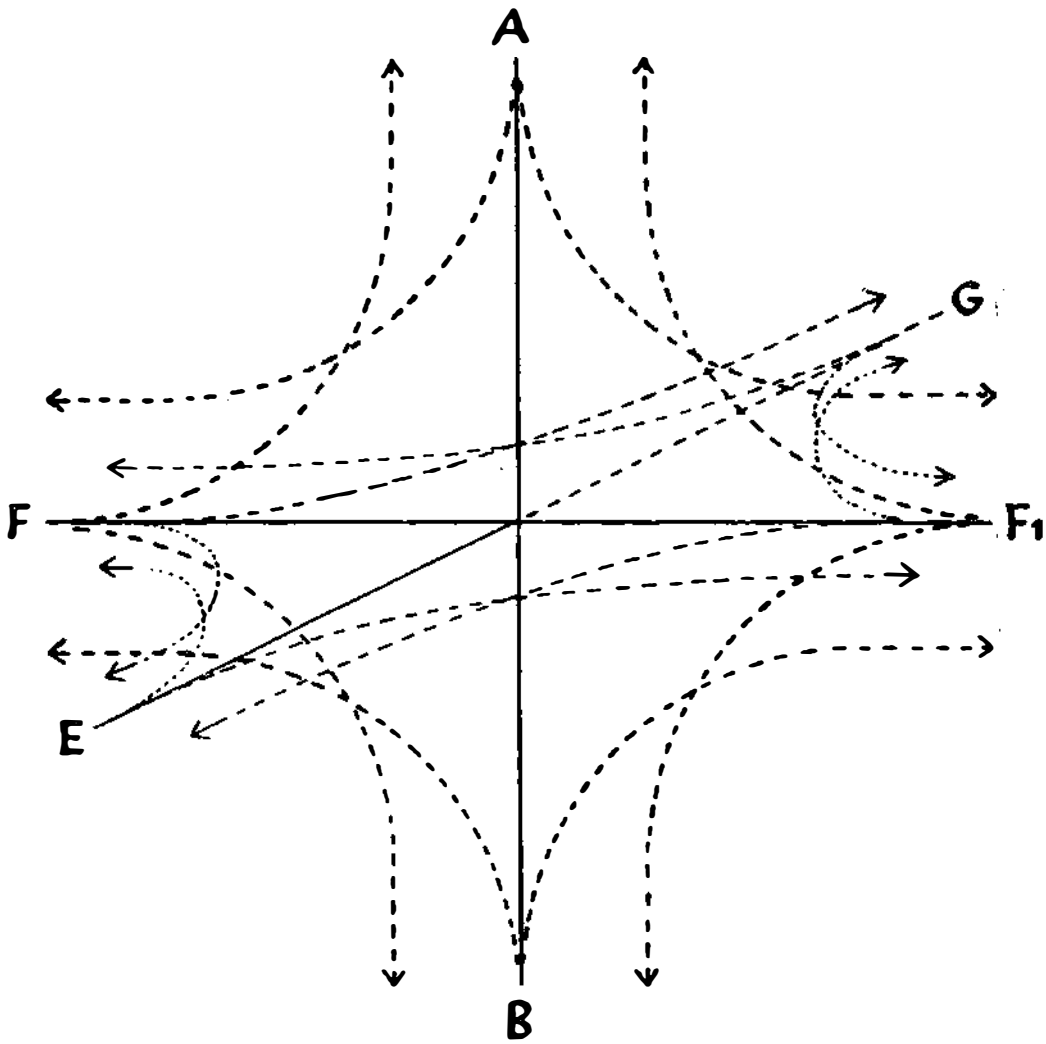


Figura 4

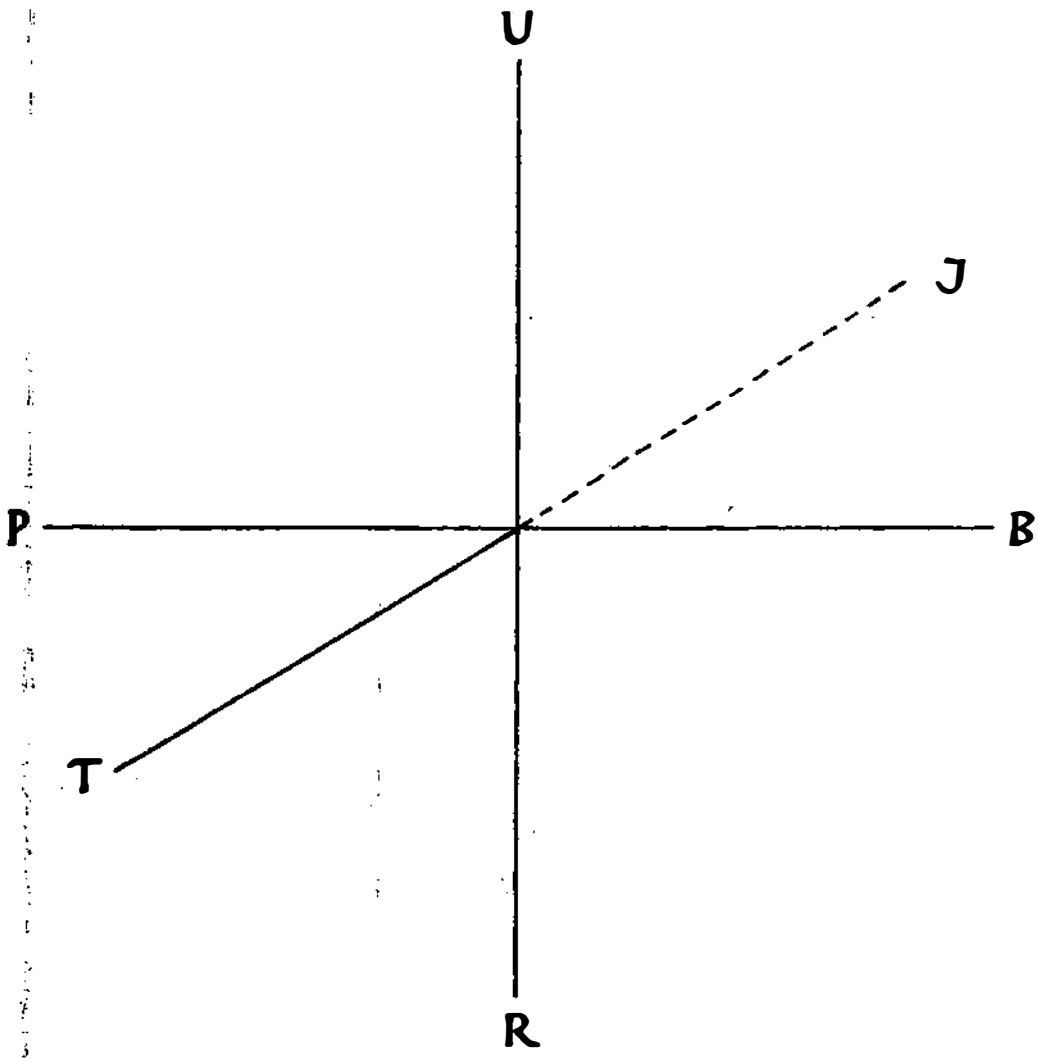
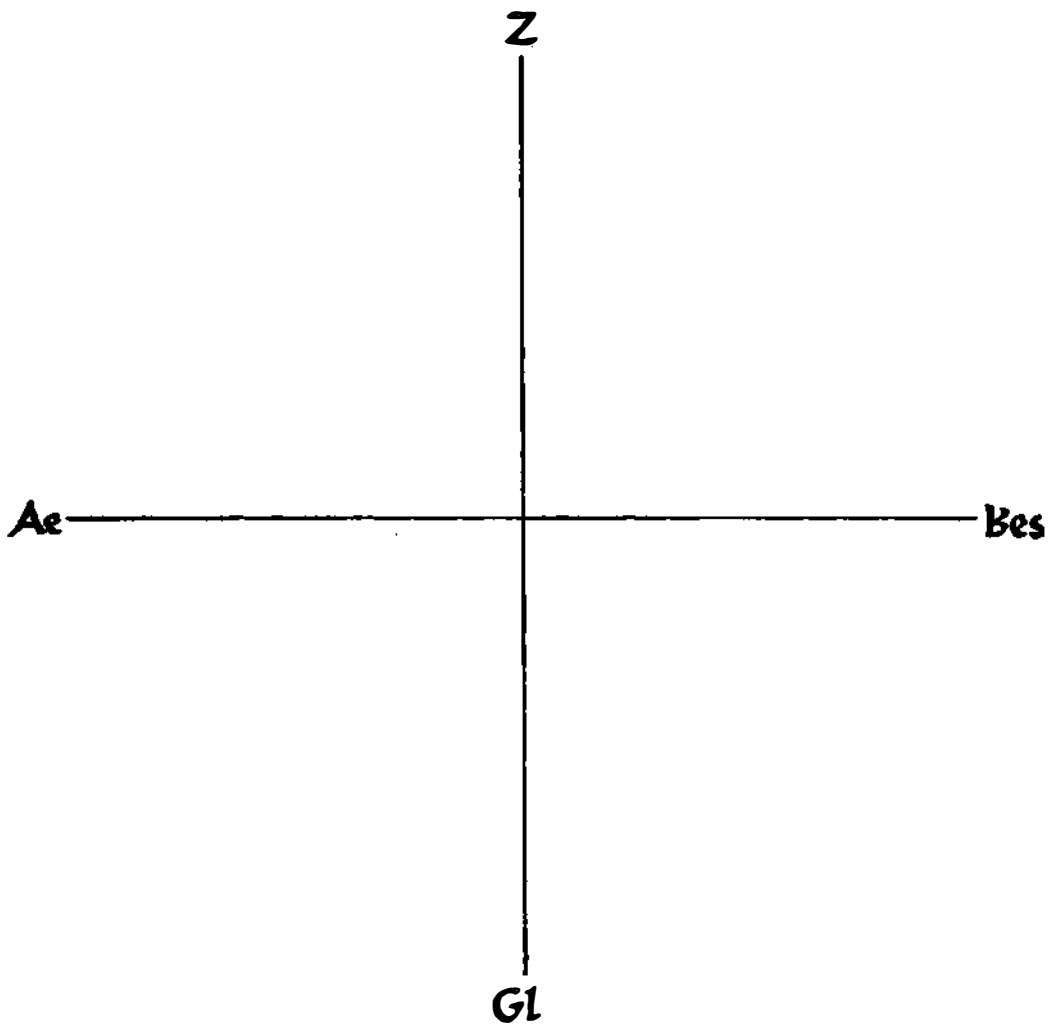


Figura 5



ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «EL CONTRASTE», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS», EL DIA 13 DE SEPTIEMBRE DE 1996, FESTIVIDAD DE SAN JUAN CRISOSTOMO, OBISPO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCION, N.° 5, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI